U d'/of OTTAWA
39003000885482

CE

143-1A- 19 (1)

# ÉTUDES LITTÉRAIRES ET MORALES

NEUCHATEL — IMPRIMERIE ATTINGER FRÈRES

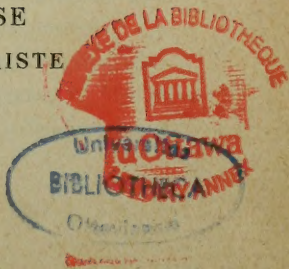
SEP 1 8 1973

GASTON FROMMEL

# ÉTUDES LITTÉRAIRES ET MORALES

SAINT-BLAISE
FOYER SOLIDARISTE

1907


ÉCOLE DE LA BIBLIOTHÈQUE
Ottawa
BIBLIOTHÈQUE

Digitized by the Internet Archive
in 2011 with funding from
University of Toronto

B
66
.F7
1907

http://www.archive.org/details/etudeslittrair00from

# AVANT-PROPOS DES ÉDITEURS

---

*Gaston Frommel, professeur de théologie dogmatique et apologétique à l'Université de Genève, est mort à Genève, le 18 mai 1906, à l'âge de quarante-deux ans.*

*S'il n'a publié qu'un volume, ces* Esquisses contemporaines *complètement épuisées, qui parurent en 1891, et qu'il présentait comme des « pages écrites par un jeune homme », marquant « les tentations, les luttes, les assurances d'une pensée inquiète des conditions de l'existence spirituelle », il a laissé une œuvre considérable.*

*Pendant l'espace de près de vingt années, il collabora d'une manière assidue à la plupart des journaux et revues du monde protestant. La* Revue chrétienne, *la* Revue de théologie et de philosophie, *la* Revue du christianisme pratique, Foi et Vie, *les* Hefte zur christlichen Welt, *l'*Independent

Non-conformist, *publièrent de lui d'importantes études. La* Gazette de Lausanne, *le* Journal de Genève, *la* Semaine littéraire *s'honoraient encore de le compter au nombre de leurs collaborateurs. En outre, il professait ses cours universitaires, auxquels il rêvait de donner un jour la forme définitive d'une construction achevée. Enfin, à côté d'une très vaste correspondance, d'un journal intime régulièrement tenu à jour jusqu'à l'année 1892, de conférences, de leçons, de sermons, il avait jeté les premiers fondements d'un ouvrage de psychologie religieuse. La mort est venue mettre un terme aux desseins de cette intelligence en perpétuel labeur d'enfantement.*

*Par ses dernières volontés, Gaston Frommel exprimait le désir qu'on utilisât ce qui de ses travaux pourrait peut-être servir la cause de la vérité. S'autorisant de ce désir, ses amis se sont empressés de faire un choix dans les milliers de pages, soit déjà parues, soit encore inédites, souvent même à peine rédigées, qu'il a laissées ; et bornant leur intervention au classement des matériaux et aux corrections les plus élémentaires, ils n'en publient que ce qui, selon eux, offre un intérêt de valeur permanente.*

*Cette publication comprendra huit à dix volumes répartis en trois séries. La première série renfermera des études littéraires, morales et sociales. La seconde série sera consacrée aux*

*cours. La troisième série réunira un choix de leçons, sermons, lettres, avec des fragments du journal intime.*

*Si Gaston Frommel eût vécu, il eût fait plus et mieux qu'un travail de simple révision. La puissante unité de sa pensée eût pris corps dans une forme digne d'elle. Le rare souci d'écrivain qui l'animait n'eût point supporté le côté fragmentaire, le caractère inachevé, les inévitables répétitions de la présente publication. Aussi bien qu'on n'attribue de pareils déficits qu'à la réserve que les éditeurs se sont imposée, et qui, d'ailleurs, s'imposait à eux comme le plus strict des devoirs.*

*L'œuvre accomplie que Gaston Frommel souhaitait offrir à ses contemporains ne verra pas le jour. Elle s'élaborera vivante dans les âmes qui recueilleront son témoignage.*

*Genève, mars 1907.*

---

# ÉTUDES LITTÉRAIRES ET MORALES

---

## PIERRE LOTI

*A propos de* « Mon frère Yves ».

Les livres ont une double portée : on peut les apprécier comme œuvres d'art, on peut les interpréter comme symptômes ; ils ont une valeur artistique et une valeur significative. La première est celle qui les fait durer et les rend proprement littéraires, la seconde est celle qui tient au temps particulier de leur composition. C'est le facteur qui les rapproche de nous, leur donne un intérêt momentané, mais qui leur ôte par là même cette valeur absolue à laquelle prétend l'œuvre d'art. Il existe, au-dessous de tout ouvrage littéraire, une tendance inconsciente qui le porte, tendance qui est à la fois celle de l'individua-

lité particulière de l'écrivain, et celle plus anonyme de la société qui l'entoure. La tâche du critique est de s'en rendre compte et de l'analyser.

La littérature contemporaine se prête plus qu'aucune autre à cette analyse. Malgré la devise si fièrement arborée « l'art pour l'art », elle est soumise plus qu'aucune autre à l'influence et aux idées du jour. A peine encore peut-on lui donner le nom de littérature, tant elle se met au service d'une certaine science et d'une certaine école, tant elle néglige le beau, qui est pourtant la substance de l'art, tant elle excite la passion plutôt qu'elle n'alimente la pensée. Mais avons-nous le droit de lui être bien sévère ? Son défaut, n'est-ce pas nous qui le lui avons donné ?

Peut-être qu'il est des époques trop fiévreuses et trop tourmentées pour permettre à la littérature de devenir littéraire, et que la nôtre fournit bien l'émotion du sentiment nécessaire pour concevoir, mais non l'apaisement de l'esprit nécessaire pour parfaire l'œuvre d'art. Les livres, dès lors, manquent le but que visaient leurs auteurs, mais ils en atteignent un autre : ils gagnent en intérêt psychologique ce qu'ils perdent en intérêt littéraire et peuvent servir au moraliste. Ils passent et se succèdent avec une rapidité presque vertigineuse et ne sauraient plus prétendre à l'immortalité : mais ils donnent à connaître la société qui les produit, c'est-à-dire une des phases du cœur humain, cette chose si infiniment diverse et pourtant si constamment semblable.

*Mon frère Yves* [1] est à ce point de vue un livre des plus riches et des plus intéressants : en dehors de toutes les écoles, son originalité le préserve de tout parti pris et augmente encore la valeur de son témoignage ; dernier venu de plusieurs autres romans, *Aziyadé, Le mariage de Loti, Le roman d'un spahi, Fleurs d'ennui* [2], il nous paraît en être le meilleur, et le seul dont la lecture puisse être recommandée [3]. En étudiant celui-ci nous connaîtrons ceux-là, car il réunit leurs qualités et leurs défauts, et nous serons dispensés de toucher à certains points dont le lieu n'est pas ici.

Son auteur, Pierre Loti, — un pseudonyme — issu d'une ancienne famille huguenote, est un officier de la marine française, dont le navire a sillonné bien des fois les deux océans et a fait escale à tous les ports du monde. Cet officier, qui est un écrivain, s'est dit que peut-être son journal de voyage ne serait pas sans offrir quelque intérêt. Il en a rassemblé les feuillets épars, et c'est ainsi que sont nés les volumes qu'il nous présente.

Les côtes brumeuses des contrées du Nord, les sables éblouissants des pays du soleil, les rivages lointains des deux Amériques et les plages de corail des

[1] Calmann Lévy, Paris.

[2] Calmann Lévy, Paris.

[3] Il y faut ajouter *Pêcheurs d'Islande*, paru postérieurement et que nous jugeons être le maître ouvrage de l'auteur. Ni ce volume, ni ceux qui l'ont suivi, ne modifient d'ailleurs notre impression première, telle que nous l'exprimons ici.

îles océaniennes, sont les décors des scènes variées où figurent tous les peuples et toutes les civilisations. Mais par-dessus tout la mer est là, la mer, ses horizons immenses, ses grands calmes, ses ciels, ses tempêtes, ses majestueuses fureurs, toutes les jouissances qu'elle donne et toutes les épouvantes.

C'est dans ce cadre étrange et magnifique que se passe la plus simple et la plus naïve des histoires : le relèvement du matelot Yves Kermadec, un ivrogne, par son frère d'adoption, l'officier Pierre Loti. Il y a là des scènes adorables de fraîcheur et de grâce ; celle, par exemple, dans l'antique chaumière bretonne, où la vieille mère d'Yves confie son fils au frère qui promet de veiller sur lui ; celle aussi, plus sombre, la dernière du volume, où la grand'mère Keremenen berce son petit-fils au refrain monotone d'une ancienne chanson celtique : « *Boudoul galaïchen! Boudoul galaïch du!* » tandis que les deux marins, dans le crépuscule, rêvent à ces choses graves et tristes, qui sont le passé, l'avenir et la mort. — Il y en a d'autres dont la rudesse et la crudité détonnent et qui s'imposent néanmoins, car, on le sent, elles ont été vécues.

Il ne faudrait pas toutefois chercher dans ce livre une tendance morale quelconque, nous verrons qu'il échappe à toute appréciation de ce genre ; on n'y trouverait pas même le développement d'un caractère. Yves est au fond le même après qu'avant ; il est posé dès l'abord de telle façon que tout progrès moral est

impossible chez lui : je veux dire qu'il a bien un tempérament, mais point de volonté pour le conduire, et son relèvement, uniquement fondé sur l'influence et l'amitié d'un homme, ne tient qu'à un fil qui se rompt en plusieurs endroits et que l'on tremble de voir se rompre encore. On n'y rencontre pas non plus ce genre d'intérêt médiocre auquel atteignent si souvent les écrivains de second ordre, et qui consiste dans l'enchevêtrement des circonstances et dans le dramatique des situations. *Mon frère Yves* n'est pas pour les lecteurs qu'émeuvent les aventures des héros d'Alexandre Dumas ; il captive, lui aussi, mais d'une autre manière. Les romans-aventure n'intéressent qu'un instant, on les ferme, on les oublie et l'on n'y revient plus ; celui-ci vous retrouve et vous hante. Si simple qu'en soit la trame, il est fort attachant et fort complexe. Issu d'un état d'âme plutôt que d'une pensée, il incline au rêve plus qu'à la réflexion et fait beaucoup sentir. Original, il l'est à coup sûr, tel que nous en connaissons peu de semblables, mais d'une originalité plutôt apparente que réelle, provenant davantage du mode de sa composition et des circonstances spéciales de l'auteur que de son individualité propre.

Le terrain qui le porte est bien celui de notre époque et de notre société, je dirais même d'une partie restreinte de notre société : de celle qu'une culture excessive a rendue délicate, que la possession des trésors intellectuels amassés par les âges antérieurs

a rendue difficile et gourmande ; de celle enfin qu'une satiété quotidienne a blasée et au sein de laquelle seule peuvent éclore ces *Fleurs d'ennui* dont l'auteur a su nous faire goûter le charme : floraison monstrueuse dont la beauté même est maladive et dont le parfum donne le vertige. Il avait beau courir les mers et toucher aux rivages les plus éloignés, les livres de son choix y touchaient avec lui, et plus encore écoutait-il résonner en lui l'écho des voix familières que son enfance avait entendues : il est des manières de sentir qui entrent si avant dans l'âme que celle-ci n'en guérit plus. Nous ne serons donc point surpris de retrouver dans ses ouvrages les traces d'une civilisation toute moderne.

Un des caractères de l'école naturaliste est la simplification psychologique des héros qu'elle met en scène. Cela est inévitable, puisqu'elle ignore tout un côté de la nature humaine et que les choses de l'esprit lui échappent entièrement. L'homme n'a jamais été réduit à un nombre si restreint de ses facultés énergiques, il n'a jamais été autant appauvri, l'intégrité de sa personne et la réalité de son vouloir n'ont jamais été si profondément méconnues que dans la plupart de nos romans actuels. Les personnages de Pierre Loti participent à cette simplification. Ce sont de grands enfants, passablement inconscients, « des hommes qui rêvent, vrais poètes muets qui peuvent tout comprendre [1] », mais qui agissent un peu au

[1] *Le roman d'un spahi*, p. 37.

hasard. Faut-il des exemples? C'est à Alger, de nuit, trois matelots bretons sont dans la rue, en attendant trois autres qui sont entrés dans une maison voisine : « Ils les attendirent longtemps, et puis ils les oublièrent. Et l'un d'eux s'étant levé, ils se remirent à marcher [1]. » Et combien de fois, en parlant d'Yves, n'est-il pas dit : « Alors il ne comprenait pas, ayant l'habitude, comme les simples et les enfants, de subir ses impressions sans en démêler le sens. » C'est moins la volonté qui le mène que le désir, ou mieux encore, la sensation du moment, et ce trait, qui se résout en animalité grossière chez plusieurs écrivains de la même école, le revêt ici de je ne sais quel air de grandeur et de mystère. Yves est, pour ainsi dire, drapé dans son inconscience ; l'esprit du lecteur ne réussissant point à pénétrer les motifs de ses actes, s'arrête devant lui comme devant une énigme ; il respecte ce qu'il ne comprend pas, parce que la dignité humaine, jointe à une pureté naturelle, demeure dans toutes les œuvres de Pierre Loti. Celui-ci cherche, en effet, « à vivre au milieu d'amis extraordinairement simples, de ces gens qui croissent comme des plantes saines, donnent leur fruit, et savent, après, mourir tranquilles, quand l'heure en est venue [2] ».

Seulement, comme notre siècle est un siècle fort compliqué, comme notre culture est très raffinée,

[1] *Fleurs d'ennui* (*les trois dames de la Kasbah*), p. 83.
[2] *Fleurs d'ennui*, p. 117.

comme beaucoup d'éléments divers entrent dans notre vie pour l'élargir et pour la troubler, comme l'auteur lui-même est riche des richesses de la civilisation et des richesses d'une longue hérédité, il arrive que le cadre trop étroit se brise par place. On sent résonner, sous la simplicité voulue, des cordes étrangères au cœur de l'homme primitif, et des sentiments se font jour que ne connaissent point les rustiques ; certains tressaillements douloureux laissent entrevoir sous cette unité factice tous les déchirements de l'homme moderne. L'auteur lui-même semble avoir conscience de ce fait, quand, par un soir d'hiver breton où ils avaient été manger ensemble des « berniques » parmi les varechs, il répond à Yves, qui s'attriste sans raison, subitement saisi par un malaise étrange : « Des manières de moi que tu prends-là, mon pauvre Yves ! — Des manières de vous, vous dites ! — Et il me regarda avec un long sourire mélancolique, qui m'exprimait de sa part des choses nouvelles, indicibles. Je compris ce soir-là qu'il avait, beaucoup plus que je ne l'aurais pensé, des *manières de moi*, des idées, des sensations pareilles aux miennes. » Paroles touchantes dont l'accent n'est pas sans charme !

Mais si l'homme est ainsi diminué, si son rôle est désormais de se laisser porter par les événements plutôt que d'agir sur eux, il faut, sans doute, autre chose pour remplir la vie, et la nature prendra la place que l'homme laisse vide.

La nature qui n'était au dix-huitième siècle qu'un cadre, où se plaçait — il le fallait bien — le tableau qui était l'homme, envahit aujourd'hui le tableau qu'elle encadrait : ôtez la description, vous abrégez le roman de moitié. Elle joue un rôle immense dans les œuvres de Pierre Loti. Les choses débordent l'homme jusqu'à l'étouffer, mais les choses sont animées et vivantes; jamais elles n'ont été mieux comprises, jamais dépeintes avec autant d'intensité et de couleur. Dans *Mon frère Yves,* je ne sais vraiment si c'est Yves lui-même, la mer ou la Bretagne qui sont les héros du livre. Peut-être tous trois ensemble, car l'homme est tellement un avec la nature qu'on ne saurait l'en détacher. C'est de leur rapprochement mutuel, de leurs rapports intimes que naissent ces états d'âme raffinés et morbides, ces visions exquises et poignantes qui caractérisent l'intense sensibilité de Loti. Car la nature, toujours mêlée à l'homme, se dévoile parfois comme une puissance redoutable : elle s'identifie avec la force universelle qui veut que tout change et que tout meure, et, quoique liée à l'homme par des liens qu'aucune époque n'avait sentis si profonds et si forts, c'est elle cependant, au cours immuable de ses révolutions, qui l'écrase et qui le broie.

Cela encore est logique. La poésie de la nature est la seule que permette le positivisme. Une science consacrée toute à l'observation des phénomènes extérieurs, exclusivement attachée aux faits matériels, ne saurait engendrer d'autre poésie que celle, monotone

et fatale, qui se déploie dans quelques-uns de nos romans. Heureux encore lorsqu'elle s'y trouve ! Derrière les faits et les phénomènes que lui transmet la science, le poète sent agir une puissance infinie. Ce qu'il comprend, ce n'est pas telle ou telle loi particulière, mais la vie, la vie une, inépuisable, la vie qui meut et transforme les choses, qui bout dans l'univers et nous laisse tremblants devant le mystère de sa puissance insondable et de notre propre fragilité.

La civilisation, du reste, vient en aide au poète ; c'est elle qui prépare les âmes et leur donne cette étonnante capacité de recevoir tous les objets, d'être affectée par tous les phénomènes et de pressentir dans la nature la vie qui l'anime. Cette réceptivité de l'âme pour tous les sentiments qui proviennent des aspects et des horizons, des circonstances et des souvenirs, n'est pas sans lui imprimer un cachet singulier de profondeur. Notre auteur se complaît à en dire la poésie ; son effort est de montrer l'accoutumance de l'homme aux choses, qui finissent par entrer en lui et le façonnent insensiblement à leur ressemblance. Les images profondes que nous portons en nous sont formées par la monotonie et le retour périodique des sensations semblables. Pour produire ces images, il faut que l'art emploie, par des procédés voulus, les mêmes modes que la nature. De là ces phrases reprises, ces mots répétés, ce style uniforme qui, sans faire grand effet au premier abord, finit par enlacer l'âme comme en un cercle magique.

Qu'on se rappelle, pour comprendre ce que je veux dire, le récit de la tempête sur les côtes de Chine, ou la description de la vie de bord dans les grandes mers australes.

L'unité grandiose attire l'auteur plus que la diversité des paysages ou des événements, et son style répond au caractère de sa pensée. Il est un des nombreux écrivains qui souffrent actuellement de la pauvreté de la langue. Les mots ne suffisent plus à exprimer toute l'intensité du sentiment moderne. Ils nous viennent d'un temps plus sobre, où l'on ne connaissait pas les nuances et l'extrême mobilité de nos impressions, où la forme dominait toutes les émotions et le but toutes les volontés, où l'élégance même était correcte et la grâce réglée, où l'on n'estimait point nécessaire de tout dire de ce que l'on ressentait, ni de le dire à tous, où l'homme, enfin, se possédait et possédait les choses au lieu d'être dominé par elles. Pierre Loti s'efforce de remédier à cette pauvreté par l'abondance des qualificatifs et la savante structure d'une phrase qui paraît simple et qui est fort travaillée. Son style n'est pas commun, il offre une vague ressemblance avec celui des langues orientales : il décrit plus qu'il ne développe et correspond de la sorte à la manière du livre entier. Excellant à rendre les intuitions, sa phrase est impuissante à conclure et n'aboutit qu'au sentiment. Une sensibilité très pénétrante et très particulière en fait la force, et son but est d'aller toucher au fond de l'âme les fibres les plus

intimes. De fait, elle y arrive bien souvent et la monotonie même de son allure devient un élément de sa puissance évocatrice.

Mais souvent aussi l'oreille se fatigue de tant de résonnance et l'œil de tant de couleur. Vouloir tout exprimer ne doit pas être le but de la parole, elle n'y saurait suffire ; il est un art plus grand que celui de dire beaucoup, c'est celui de faire beaucoup penser, et les maîtres se sont toujours contentés d'un mot fugitif pour réveiller les impressions qu'ils voulaient produire. L'esprit de l'homme est ainsi fait qu'il travaille toujours ; il trouve une grande jouissance à compléter lui-même les images que lui présente le livre. C'est l'activité créatrice du lecteur et la seule qui lui reste. Mais là où l'auteur dit tout, il n'y a plus rien à chercher et l'esprit se lasse de l'inactivité même qu'on lui impose. D'ailleurs cette manière d'écrire offre plus d'un danger. Si le style jusqu'ici a été large et ferme, il manque parfois de cette sobriété qui est le nerf de la langue. Nous y voudrions voir un peu plus de retenue : à donner constamment tout ce que l'on possède, on finit par donner tout en effet sans conserver plus rien pour soi. La tempérance est un signe de justesse et un gage de force ; elle seule s'allie à la forme parfaite qu'exige l'œuvre d'art. L'avenir des « impressionnistes » de langage ne peut être que la mièvrerie et la préciosité, car l'intense perception sensible qui caractérise cette école, et qu'elle cherche à reproduire, s'éloigne par l'effort

même que l'on fait pour la rendre ; elle s'émousse avec le temps.

Un trait distinctif du livre qui nous occupe et qui court au travers de tous les ouvrages de Loti, c'est une gravité naturelle, quelquefois amère et quelquefois joyeuse, rarement ironique, qui distingue ses personnages ; ils sont tous graves, doux et silencieux, et quand il leur arrive d'avoir un accès de gaieté, c'est une gaieté involontaire, qui provient, comme celle des jeunes animaux, d'une surabondance de sève physique, plutôt que de la joie de l'esprit. Un arrière-fond solennel et mystérieux, quelque chose de fatal comme la destinée forme la trame du roman. On n'y retrouve aucun jeu de mot, aucune gauloiserie ; — que nous voilà loin des anciennes traditions françaises ! — mais bien souvent une naïveté sérieuse et simple, enfantine à la fois et profonde qui émeut involontairement. L'horizon sur lequel se détache le récit est uniforme et triste comme les brumes de la mer et toujours un retentissement d'infini résonne au-dessus des situations pour les ramener à leur juste valeur. On devine que la tristesse du dix-neuvième siècle finissant n'est pas loin ; elle se retrouve chez Pierre Loti, je ne dirais pas plus intense qu'ailleurs, mais plus continue, plus inexorable, recouvrant toutes choses d'un grand voile de mélancolie. Elle est partout sans qu'on la voie, mais on la sent constamment et quand elle éclate soudain, comme elle a saisi l'auteur qui l'a vécue, elle nous saisit à notre tour, et

nous ne pouvons autrement que de tressaillir à ses accents.

Car la douleur, semble-t-il, plus même que l'amour, est le vrai lien qui unit les hommes, et c'est par elle seulement que nous pouvons épuiser l'âme et lui faire produire toutes ses richesses. C'est l'outil merveilleux, qui cisèle en arabesques et en fines découpures les profondeurs obscures de l'être. Cette douleur, ici, n'est point attachée aux actes passagers des hommes, ni à telle situation plus ou moins dramatique ; — nous l'avons vu, tout est simple dans cette histoire et rien n'est tragique que la nature — mais elle a sa source dans l'être même, et dans l'essence des choses finies. Elle se relie constamment, comme par un fil invisible, à la souffrance du monde entier, en sorte que, jusque dans ses manifestations les plus concrètes, elle touche toujours à l'infini.

Aucun auteur scénique n'aurait prononcé, encore en bas âge, cette parole prophétique de toute une vie : « Toujours se lever, toujours se coucher, toujours manger de la soupe qui n'est pas bonne ! [1] » — Son théâtre eût été bien ennuyeux, — mais c'est, ou je me trompe fort, un pessimiste inconscient. Sans doute, il serait meilleur de réunir le domaine de l'action à celui de l'être, de creuser la douleur à la fois dans les mystères de l'existence et dans ceux des situations ; mais tout n'a point été donné à tous, et je sais des gens qui préfèrent le *Faust* de Gœthe ou

[1] *Fleurs d'ennui*, p. 166.

le *Prométhée* d'Eschyle aux comédies de Molière.

Et justement la tristesse contemporaine se rapproche de celle de Faust. Elle est faite, comme la sienne, d'appétits insatiables et de désirs inassouvis ; la soif intense, qui le tourmentait, de vivre et de vivre toute la vie, d'en épuiser toutes les jouissances et toutes les sensations, nous saisit à notre tour. « L'heure présente ne suffit pas, il faudrait aussi tout le passé et encore tout l'avenir.[1] » Nous voulons tout du monde et de nous-mêmes et nous savons d'avance — car les siècles nous ont enseignés — que le monde ne nous donnera rien, qu'irrémédiablement emportés par le temps, nous passerons sans qu'il ait répondu. Il naîtra dès lors ce sentiment amer de notre infinitésimale petitesse en regard de la nature éternelle qui nous précède et qui nous suit, sentiment tout moderne, que les anciens semblent avoir peu connu. D'où ces passages si fréquents et d'une si grande amertume qu'elle nous émeut nous-mêmes, nous qui croyons à l'immortalité ! C'est en Bretagne : « Les tombes se pressent là aux portes de l'église séculaire comme au seuil mystérieux de l'éternité ; cette grande chose grise qui s'élève, cette flèche qui essaye de monter, il semble, en effet, que tout cela protège un peu contre le néant ; en se dressant vers le ciel, cela appelle et cela supplie : et c'est comme une éternelle prière immobilisée dans du granit. Et les pauvres tombes enfouies sous l'herbe attendent là, plus confiantes, à ce

[1] *Aziyadé*, p. 221.

seuil d'église, le son de la dernière trompette et des grandes voix de l'Apocalypse. — Là aussi, sans doute, quand, moi, je serai mort ou cassé par la vieillesse, là on couchera mon frère Yves ; il rendra à la terre bretonne sa tête incrédule et son corps qu'il lui avait pris. Plus tard encore y viendra dormir le petit Pierre, — si la grande mer ne nous l'a pas gardé — et, sur leurs tombes, les fleurs roses des champs de Bretagne, les digitales sauvages, l'herbe haute de juin, pousseront comme aujourd'hui, au beau soleil des étés. » Ou bien c'est à Stamboul, et la même pensée l'obsède, plus poignante encore, car l'idée chrétienne y fait défaut : « Un temps viendra où, de tout ce rêve d'amour, rien ne restera plus. Un temps viendra où nous serons perdus tous deux dans la nuit profonde, où rien ne survivra de nous-mêmes, où tout s'effacera, tout, jusqu'à nos noms écrits sur nos pierres. — Les petites filles circassiennes viendront toujours de leurs montagnes dans les harems de Constantinople. La chanson triste du muezzin retentira toujours dans le silence des matinées d'hiver, — seulement, elle ne nous réveillera plus !...[1] »

La croyance du siècle n'est plus celle de l'éternité, cet inconnu consolant que la foi dévoilait à nos pères et qui planait au-dessus du temps pour lui faire rendre tout ce qu'il avait englouti et ressusciter tout ce qu'il avait fait mourir ; mais c'est le temps lui-même

[1] *Aziyadé*, p. 224.

que l'on conçoit comme éternel : la succession sans terme des présents qui s'épuisent et renaissent, l'alternance des heures et des journées s'enchaînant l'une à l'autre et entraînant avec elles les hommes et les choses pour les faire naître et pour les faire mourir, telle est la notion qui flotte, plus vague ou plus précise, dans l'atmosphère morale de notre époque. Notion féconde en tristesse, car elle contredit à nos besoins les plus impérieux. « C'est une chose horrible, disait Pascal, de sentir s'écouler tout ce que l'on a. » Or si le temps n'aboutit qu'au temps, et si nous ne sommes que dans l'instant qui s'efface, tout s'écoule avec lui et rien ne demeure de ce qui fut nous. Rien, pas même le souvenir pour nous consoler. Écoutez plutôt ce fragment d'une plainte qu'il faudrait lire tout entière pour en apprécier la détresse : « Sous le charme d'autres jeunes femmes dont le souvenir est mort dans mon cœur, j'ai aimé d'autres pays, d'autres sites, d'autres lieux, et tout est passé!... Je suis bien jeune encore et je ne me souviens plus[1]. »

Autrefois le souvenir était éternel, et l'on eût dit que jamais les hommes ne sauraient oublier. Maintenant il apparaît borné, incertain de lui-même, et, comme si les douleurs de la vie ne suffisaient point, on y ajoute, non pas les tourments du souvenir qui persiste, mais les angoisses du souvenir qui s'éteint. Cela est peut-être plus humain, plus près de la réalité, mais on touche du doigt le changement

[1] *Aziyadé*, p. 222 et 223.

qui s'est opéré dans la manière de se représenter la vie.

Cette tristesse, qui revient à intervalles réguliers et remplit les plus belles pages de Loti pour leur donner une si majestueuse ampleur, est, sans doute, la dernière protestation de l'homme que mutile une science incomplète ; protestation aussi vaine, hélas ! qu'elle est splendide, car cette tristesse se complaît dans sa propre expression et refuse d'être consolée. Elle écarte ce qui seul pourrait la vaincre : le devoir et la conscience. Je veux qu'il y ait dans ces livres, au milieu même de scènes positivement repoussantes, une honnêteté et une pureté d'instinct, une loyauté et une droiture, une simplicité et une candeur de l'âme singulièrement attachantes ; je reconnais que les besoins sympathiques y sont réels, ainsi qu'une sorte d'affinité bienveillante pour tout ce qui existe ; que l'amitié surtout, l'amitié sincère — celle, par exemple, d'Yves et de Loti, d'Achmet et d'Ariff-Effendi [1] ou de Jean, le spahi blanc, pour Nyaor, le spahi noir [2]. — y joue un rôle considérable ; mais tout cela est inconscient et n'a point traversé la volonté. C'est de l'homme primitif et non de l'homme moral ; ce n'est pas du devoir. Les faits viennent et passent, bons ou mauvais, indifférents ; leur existence suffit à les légitimer, et la distinction s'efface entre ce qui est permis ou défendu.

[1] Dans *Aziyadé*.
[2] Dans *Le roman d'un spahi*.

Et pourtant cette distinction est le bien le plus précieux que l'homme ait sur la terre ; elle seule est capable de le préserver sûrement des doutes et des désespoirs ; elle seule, au milieu des choses qui s'écoulent, demeure inviolable et certaine ; elle seule assure à l'homme la certitude de la réalité. Car les actes n'ont de valeur que celle que leur confère la loi morale, et l'existence n'acquiert son prix qu'en tant qu'elle est une obéissance ; alors seulement elle se discipline et s'avance au-devant d'un but.

Nous assistons, chez Pierre Loti, à ce spectacle étrange d'une vie toute pleine de nobles penchants et d'affections élevées, tandis que déjà la conscience éteinte ne la dirige plus et qu'elle flotte au hasard, sans but et sans attaches, cherchant uniquement à se satisfaire dans la jouissance présente. La structure même de ses romans est un indice révélateur, car quoi qu'on dise de la différence entre la vie et le roman, la composition de celui-ci dépend toujours de la manière de concevoir celle-là. Tant que la vie était considérée comme le lieu où s'exerçait la volonté, où se formait le caractère, les livres étaient conduits, ils avaient une unité, un terme auquel ils arrivaient ; la vie n'est plus aujourd'hui qu'une suite d'événements qui se succèdent, et les livres sont fragmentaires, ils se composent d'une série de tableaux parallèles. Les parties n'en sont plus dérivées les unes des autres, mais elles s'étalent à la fois toutes ensemble. La tâche du lecteur, celle de l'auteur surtout, en est beau-

coup simplifiée : il est plus facile de composer un certain nombre de fragments que de dérouler un plan fortement conçu, plus facile aussi de lire des morceaux détachés que l'on peut laisser ou reprendre à son gré. Mais cela répond-il à ce que doit être un livre ? Surtout, cela correspond-il à ce qu'est la réalité de la vie ?

Sous ces divergences de formes, que l'on pourrait appeler littéraires, se cachent des différences de fond, elles trahissent deux philosophies : l'une qui reposait sur l'esprit et la volonté, l'autre qui repose sur le phénomène et sur la sensation. Ce n'est pas, toutefois, que l'on puisse ranger *Mon frère Yves* parmi les ouvrages inspirés par le positivisme proprement dit. Il lui échappe par plus d'un point, et si ses prémisses sont matérialistes, c'est pourtant l'âme que l'on sent, plus encore que la matière. Non, l'œuvre de Pierre Loti, dans sa totalité, correspond à un moment précis de l'histoire littéraire de notre époque, à celui où le naturalisme a donné toute sa sève et se transforme en se combinant à d'autres éléments. Un courant plus nouveau le pénètre et le rajeunit, et je dirais que l'œuvre de Loti est un réalisme délicat gonflé de mysticisme ; non pas de ce mysticisme religieux, tel que nous le montre l'histoire du moyen âge, mais un mysticisme esthétique et sensuel, que la foi laisse à l'âme en la quittant, et qui, sans objet désormais, se prend à toutes les choses de la vie pour en tirer ce je ne sais quoi d'intime et de profond dont

l'âme a besoin pour exister. C'est un sentiment étonnamment complexe, qui n'est pas de la pensée, qui est plus que de la sensation et qu'aucun mot n'exprime.

Il semble, en effet, que les âmes du dix-neuvième siècle soient plus profondes et plus voilées, plus inquiètes qu'elles ne le furent jamais. Serait-ce la civilisation toute seule qui les aurait travaillées à ce point et les aurait ainsi fouillées ? Je ne sais ; l'âme humaine, je pense, depuis qu'elle existe, n'a pas changé de nature, et, si elle paraissait autrefois plus simple, c'est qu'elle était peut-être plus chaste. Au temps où le domaine intérieur du recueillement et de l'adoration lui demeurait ouvert, les secrets de la vie intime n'étaient pas révélés parce qu'on les cachait en Dieu et qu'une sainte pudeur en dérobait l'accès. L'existence apparente était plus calme parce qu'elle n'était qu'une partie de l'existence et qu'on cachait la meilleure ; les désespérances dont notre époque est prodigue, ne s'étalaient point au grand jour, il y avait pour elles une autre issue : la prière en portait l'expression, loin des oreilles des hommes, jusqu'au trône de Dieu. Il n'en est plus ainsi maintenant ; l'âme est restée semblable, mais on lui a retranché le ciel ; les mêmes aspirations demeurent, qui faisaient tressaillir nos ancêtres, mais leur légitime objet a été enlevé ; les souffrances sont encore là, mais non plus les espérances de la religion, et l'âme, qui montait autrefois, est retombée sur la terre et l'anime de tout

l'effort qu'elle portait sur les choses invisibles. La vie, désormais sans au delà, sans relation avec l'infini, se trouble et se complique : le sentiment contredit à la pensée, la pensée contredit au sentiment, et, dans leur tumulte intérieur, les forces vives de l'être ont déchiré leur enveloppe, les âmes se sont ouvertes à tous les regards, les cœurs se sont révélés et leur souffrance s'est écrite dans les pages innombrables de notre littérature. L'ouverture s'est faite, mais non du bon côté ; l'âme, que tourmente un suprême besoin d'épanchement, s'est déversée, mais elle a mal choisi son confident : elle ne trouve aucune paix dans une intimité purement humaine :

Et l'homme seul répond à l'homme épouvanté[1].

Malgré tout son charme, l'œuvre de Pierre Loti est une œuvre de mort, elle nous fait assister au déclin de la personnalité ; car la personnalité ne peut être que spirituelle et ne saurait se trouver en dehors de la morale et de la religion. Le vouloir se meurt dans cette atmosphère énervante des sensations raffinées ; les croyances ne subsistent plus qu'à l'état de vestiges ; sans pouvoir sur la vie, elles ne servent plus qu'à revêtir le sentiment du manteau de leur poésie. L'homme réduit à son être sensitif, donne libre carrière à toutes ses impressions sans réagir librement sur aucune ; poussé çà et là par les causes

[1] Paul Bourget. *Les Aveux : Désespoir en Dieu*, p. 264.

extérieures, sollicité par toutes sortes de convoitises, il s'agite comme dans un rêve, et le sommeil qui l'accable le laisse impuissant au commandement de soi-même.

Déclin de la personnalité, disons-nous, et ceci nous explique deux choses qui nous ont frappé au cours de cette étude : la profondeur des sentiments et leur tristesse. Leur profondeur, car l'âme n'est plus intacte qui se laisse pénétrer si avant, et les richesses qu'elle déploie sont celles de ses débris ; richesses de pauvres, car elles n'ont pas de lendemain, elles se dévorent elles-mêmes et l'éclat de leur splendeur est le reflet d'un jour qui va mourir ; complexités maladives, car elles s'acquièrent aux dépens de l'unité de la personne et de la force de la volonté. Tristesse du sentiment, car il se mêle à tout « je ne sais quoi d'étrange et de mortel, une préoccupation de l'au delà, une inquiétude et une angoisse de voir tout finir[1]. »

L'être immortel en l'homme a désormais la conscience terrible de sa ruine et de son épuisement ; en face même de la mort, il se sent « incapable d'éternité [2]. »

Tristesse enfin, car s'il faut du caractère pour porter sans faillir le poids d'une vie qui a devant elle l'espérance de l'immortalité, combien n'en faudrait-il pas davantage pour supporter une existence sans but et sans espoir !

[1] *Fleurs d'ennui*, p. 118.
[2] *Fleurs d'ennui*, p. 119.

Mais c'est cela même peut-être, qui fait la séduction de ce livre et l'approche si fort de l'âme contemporaine ; elle y trouve ce qu'elle y cherche : les éléments d'une éducation sentimentale qui lui enseigne à goûter la vie d'une manière exquise et douloureuse, et lui ouvre les portes d'une félicité trompeuse, faite de songes et de chimères ; éducation fatale au vrai bonheur, car elle est impuissante à combler les besoins qu'elle fait naître et détourne l'homme de son vrai bien.

« Mon ciel a toujours été s'assombrissant, Plumkett, écrit Pierre Loti, depuis l'époque déjà lointaine où j'ai vu s'éteindre cette image du Christ qui éclairait doucement mon enfance[1]. » Et Plumkett lui répond : « J'éprouve cette sensation poignante que vous connaissez aussi, l'éloignement immense de quelque part où je ne suis jamais allé ; de séparation de quelqu'un que je n'ai jamais connu.[2] »

Ce « quelqu'un » d'inconnu dont les hommes de notre siècle se sentent séparés, c'est Celui que les chrétiens invoquent comme leur Dieu, et ce « quelque part » où ils n'ont jamais été, c'est le sanctuaire de « la vie cachée avec Christ », qui est, sans doute, la seule réalité du monde.

[1] *Fleurs d'ennui*, p. 117.
[2] *Fleurs d'ennui*, p. 138.

Février 1886.

# H.-F. AMIEL

« Est-il étonnant que les malentendus jouent un si grand rôle dans le monde, quand on voit l'extrême difficulté de faire un portrait fidèle d'une personne que l'on étudie depuis plus de vingt ans », disait Amiel, parlant de lui-même et s'étonnant de retrouver à sa propre image si peu de ressemblance. « La vraie raison qui fait qu'on se connaît mal, c'est la difficulté de s'envisager à la bonne distance. »

Une difficulté du même genre s'est présentée quand il s'est agi de juger son œuvre. Perpétuel objet de déception pour ses amis, le professeur de Genève devait après sa mort décevoir encore ses nombreux admirateurs. Le premier volume du *Journal intime*[1], introduit par l'étude magistrale de M. Scherer, excita l'étonnement et peut-être la sympathie. Le second, dont on attendait beaucoup, fut plus froidement accueilli. Il ne donnait pas les solutions que l'on avait

[1] *Fragments d'un journal intime*. Paris, Fischbacher, 1884. 2 vol., pet. in-8°.

espérées, les lignes tracées ne se rejoignaient pas. Il y avait bien un progrès, mais il n'était pas tel qu'on l'aurait voulu. Aucun apaisement ne s'était opéré dans l'âme du penseur, dont les dernières paroles s'éteignaient en une muette et suprême interrogation.

Un sourd mécontentement, dont les causes échappaient au plus grand nombre, ne tarda point à se faire jour. Les meilleures plumes de France s'en firent les interprètes. M. Caro[1] le premier, blâmant l'assiduité qu'il mettait à contempler son *moi*, fit un grief à l'auteur de son œuvre même. M. Renan[2] n'était pas fait pour le comprendre et n'en parla guère que pour en médire. Plus impartial, M. Bourget[3] se contenta d'analyser « le pauvre Amiel » avec la finesse et la profondeur psychologiques qui le caractérisent. Enfin M. Brunetière[4], dans quelques pages rapides et hardies, porta le dernier coup à la renommée du philosophe et, se flattant de fixer son dernier portrait, s'efforça de lui assigner parmi nos moralistes une place qu'il fait du reste aussi petite que possible.

Dans quelle mesure ces appréciations se justifient-elles ?

Il est certain que le *Journal intime* fut un oreiller de paresse à bien des énergies et à bien des devoirs ; qu'il aida son auteur à « esquiver la vie plutôt qu'à la

[1] *Revue des Deux-Mondes*, 15 sept. 1884.
[2] *Journal des Débats*, 30 sept. et 7 oct. 1884.
[3] *Essais de psychologie contemporaine*, tome II.
[4] *Revue des Deux-Mondes*, 1er janvier 1886.

pratiquer ». Mais « le projet de se peindre », dont parle Pascal à propos de Montaigne, est-il vraiment si « sot » ? La sincérité de la peinture ne saurait-elle racheter la part d'orgueil qu'elle suppose ? Le *moi*, après tout, est la seule richesse de l'individu. Il est pour chacun de nous l'unique bien que nous ayons en propre. Rien n'existe en dehors de nous que par le sentiment que nous en avons ; le monde serait vide si l'âme de chacun ne le remplissait d'elle-même, car nous ne sommes rien au delà de nos limites et nos limites sont justement celles de notre *moi*. Quoi donc d'étonnant, chez un philosophe, à la tentation de faire du *moi* l'objet d'une étude d'autant plus captivante que le mystère par excellence, le mystère de la vie, réside dans ses profondeurs intimes ?

D'autre part, refuser à Amiel, comme le font MM. Renan et Bourget, les qualités d'un écrivain, c'est oublier plusieurs pages superbes de force et de concentration qu'il a pourtant écrites, et où il lui arrive d'exprimer magnifiquement des choses qui n'avaient guère encore été dites en français. Il y en a qui pourraient lutter d'éclat, de poésie, d'intimité, avec celles mêmes de la *Vie de Jésus*. Et si quelques défaillances trahissent parfois le talent de l'auteur, il faut se souvenir que le journal a seize mille pages[1], qu'il est écrit d'inspiration et qu'il vise avant tout à la vérité. Or la vérité n'est pas toute d'origine latine ; elle peut

[1] Manuscrites. Les deux volumes publiés ne renferment qu'un choix restreint de fragments.

vivre ailleurs que sur notre sol, et la France, quoi qu'on en dise, offre une hospitalité plus large aux personnes qu'aux idées étrangères. Formée à l'époque classique de la monarchie absolue, la langue française a gardé de cette tutelle quelque chose de raide et d'aristocratique. Sa logique nuit aisément à sa fécondité; son génie la rend moins apte à la compréhension génétique des idées qu'à leur exposition déductive. Elle s'éloigne par là de la vie, car la vie est toujours organique et progressante. Son vocabulaire manque des nuances qui font la pensée moderne. L'asservir sans lui faire violence, la plier sans la rompre est un art qui devient de plus en plus difficile.

Amiel s'efforce de remédier à ces inconvénients par des néologismes souvent hasardeux et par l'accumulation des termes synonymes. Cette habitude de style révèle la qualité maîtresse de l'homme en même temps que son défaut principal : un besoin de franchise excessif joint à une grande impuissance de décision. On a cru généralement que l'abus des expressions recherchées, le manque de simplicité qui caractérisent sa phrase, provenaient du désir de faire de l'effet. C'était chez lui le résultat naturel de son tempérament, un travers d'esprit, un manque de goût si l'on veut ; ce n'était point une prétention. En effet, le défaut n'est jamais plus saillant que dans ses lettres intimes, lorsqu'il se livre sans réserve et sans arrière-pensée. Avant de décider si Amiel était capa-

ble, oui ou non, de manier le verbe français, il serait bon de l'avoir étudié dans les rares articles qu'il donnait aux revues de son pays. On ne saurait sans injustice leur disputer de sérieuses qualités littéraires.

Amiel, comme tous ceux dont le nom a eu quelque retentissement, était en avance sur sa génération ; à l'époque où il écrivait son *Journal*, bien peu de gens sentaient et pensaient comme lui. Ses contemporains peuvent donc plus facilement le juger — si toutefois juger sans sympathie est encore juger — que l'apprécier à sa valeur réelle. Tel est, nous semble-t-il, le cas de M. Brunetière, et la cause de l'âpreté d'une critique dont les exagérations sont trop évidentes pour qu'elle demeure définitive. Ce qui nous froisse surtout, c'est la rigueur avec laquelle M. Brunetière conclut de l'écrivain à sa personnalité morale. Il aurait fallu, pour être juste, tenir compte des aveux mêmes de l'auteur : « Ces pages, dit-il, ne rendent qu'imparfaitement mon être et bien des choses sont en moi que je ne trouve pas en elles... L'homme pratique, l'homme gai et l'homme littéraire n'y apparaissent pas. »

Chacun tend à ce qui lui manque et se cherche où il n'est pas. Cette loi singulière que le *Journal* avait si souvent constatée sous le nom de « loi d'ironie », ne trouverait-elle pas ici son application ?

« Amiel était bien loin d'être égoïste, nous écrit quelqu'un qui l'a beaucoup aimé[1]. Le devoir tenait

[1] M. Félix Bovet.

une grande place dans sa vie, peut-être même se faisait-il trop de petits devoirs et poussait-il trop loin l'application du précepte d'après lequel tout ce qui vaut la peine d'être fait vaut la peine d'être bien fait. Il pensait beaucoup aux autres, s'intéressait jusque dans les détails à tout ce qui concernait ses amis et leur était extrêmement fidèle. Sa bienveillance était foncière. » — Nous ne voulons sur ce point d'autre témoignage que les extraits d'un rapport présenté par lui à la Société de Zofingue[1], lorsqu'il avait à peine vingt ans, un âge qui, pour la plupart, est encore l'âge « sans pitié ». Ce rapport, à sa date, est remarquable ; Mlle Berthe Vadier a bien fait de le recueillir[2].

Parmi tous ses critiques, c'est M. de Pressensé[3] qui nous paraît avoir compris Amiel de la manière la plus équitable et la plus vraie. Il place le drame de cette existence douloureuse dans la lutte intérieure que se livrent la conscience morale et l'intellectualisme hégélien. C'est poser la question sur son véritable terrain et jeter un jour révélateur sur les mystères de cette destinée. Seulement, entraîné par son optimisme habituel, M. de Pressensé s'est trop hâté de conclure et nous a présenté le penseur de Genève comme donnant à la conscience morale le dernier

[1] Société suisse d'étudiants.

[2] *H.-F. Amiel. Étude biographique*, pages 35 et suivantes. Paris, Fischbacher.

[3] *Revue politique et littéraire*, janvier 1885.

mot dans sa vie. Ce n'est point l'impression que laisse une étude attentive du *Journal intime*, tel du moins qu'il est actuellement publié.

L'affranchissement de la pensée flottant dans l'infini, l'asservissement au plus humble devoir, voilà bien le dualisme dont l'âme d'Amiel était travaillée. Ce sont les tendances constitutives de son être. Mais au lieu que l'une triomphe aux dépens de l'autre, tout le progrès consiste dans leur exaspération réciproque. Réunies au début, parce que l'homme n'en avait point encore expérimenté les effets opposés et que le philosophe n'en avait point démêlé l'irrémédiable contradiction, elles vont se séparant de plus en plus sans pourtant s'exclure jamais.

Le fond de la conception d'Amiel est évidemment une sorte de panthéisme religieux ; sur ce panthéisme, comme sur le gouffre dont il parle, s'agite la conscience, pâle et vacillante petite flamme, prête à s'engloutir dans le tumulte des grandes eaux. Prédisposé au mysticisme par le sentiment très vif qu'il avait de la nature, de la vie qui l'anime, des relations qui nous unissent à elle ainsi que les mondes aux mondes, subjugué par l'intuition foudroyante de l'immanence universelle, son imagination fut de bonne heure séduite par le déploiement splendide de la philosophie allemande. Pressentant ce qu'avaient de superficiel et d'étroit le moralisme vulgaire et la transcendance qu'enseigne l'orthodoxie courante, il s'est enivré de cette dialectique superbe, qui embrassait

tout l'espace et tout le temps, et qui venait d'enfanter enfin la notion du devenir, l'une des plus fascinantes qu'ait connues notre siècle.

Il y a de ces hommes que ne satisfont point les manifestations passagères des phénomènes ; les plaisirs ou les actions particulières ne peuvent les contenter, l'unité fait leur passion et leur martyre, le fini est leur plus grande souffrance, et, tournant sans cesse autour d'un centre inabordable, ils ont l'âme comme béante d'un absolu qui leur échappe. Si l'obligation morale ne s'affirme pas pour eux avec une force souveraine, si les plaisirs de l'intelligence dépassent ceux du devoir accompli, si les douceurs de la contemplation les attirent davantage que les activités libres, un abîme est devant eux dont personne n'a jamais touché le fond et qui menace de les engloutir.

Amiel résista constamment aux tendances qui le poussaient de ce côté ; il recourait à la tâche quotidienne comme à l'antidote salutaire du rêve panthéiste : « La conscience, dit-il, dissipe les vapeurs du kief, les hallucinations de l'opium et la placidité de l'indifférence contemplative. Elle nous pousse dans l'engrenage terrible de la souffrance humaine et de la responsabilité humaine. C'est le réveille-matin, c'est le cri du coq qui met en fuite les fantômes, c'est l'archange armé du glaive qui chasse l'homme du paradis artificiel. L'intellectualisme ressemblait à une ivresse qui se déguste, le moralisme est à jeun, c'est une famine et une soif qui refusent de dormir. » Où

il échoue néanmoins, c'est dans la synthèse organique des deux principes contradictoires. Ceux-ci, toujours en présence, sans cesse enlacés l'un à l'autre, repris tour à tour et tour à tour abandonnés, demeurent chez lui en opposition perpétuelle et n'arrivent point à réunir en un tout harmonieux leurs exigences irréductibles. « Ne serai-je jamais d'accord avec moi-même ? écrit-il plus tard. Si l'impersonnalité est un bien, pourquoi ne pas m'y obstiner, et si elle est une tentation, pourquoi y revenir après l'avoir jugée ? »

L'étrange cohabitation de ces deux ennemis irréconciliables luttant au sein d'un même être, n'est pas un problème psychologique d'un médiocre intérêt. Nous nous essaierons à en poursuivre ici les données essentielles, d'autant plus curieux d'approfondir cette énigme qu'elle n'est pas peut-être propre au seul Amiel, et que plusieurs d'entre nous se débattent dans des impuissances analogues. Le mouvement d'idées qui s'est fait autour du *Journal intime*, montre clairement son importance. Il se pourrait que son auteur, presque inconnu pendant sa vie, ait après sa mort groupé autour de lui toute une famille d'âmes apparentées à la sienne, et que sa pensée, plus suggestive qu'originale, soit devenue celle d'un grand nombre. S'il en est ainsi, et tout nous porte à le croire, notre curiosité psychologique se doublera d'un intérêt moral. Nous nous demanderons le degré de créance que mérite cette pensée

et jusqu'à quel point nous pouvons lui confier la nôtre sans craindre de la voir se briser sur les mêmes écueils.

I

Il y a deux classes de personnes parmi celles qui jouissent de la nature : celles qui l'admirent et celles qui la comprennent. Il y a une manière de la voir et une autre manière de la sentir ; la première est la bonne, mais la seconde est exquise ; la première est l'ordinaire, la seconde est plus rare et ne va point sans une certaine mélancolie qui est la rançon des sentiments trop intenses. Elles accusent deux natures différentes, l'une qui veut et qui agit, l'autre qui médite et qui rêve ; dans celle-là le caractère est ferme et le *moi* reste intact ; il a subi dans celle-ci je ne sais quelles atteintes subtiles, quels contacts mystérieux avec la vie universelle. L'âme individuelle et l'âme des choses se sont unies ; dans le sanctuaire intime de son être, l'homme goûte des extases troublantes et des enivrements dont ses yeux attristés gardent un long souvenir.

Notre époque, mieux que toutes celles qui l'ont précédée, connaît ces voluptés amères, qui laissent comme un arrière-goût de néant à ceux qui s'y livrent. Amiel, auquel n'échappait aucun sentiment dont l'homme est susceptible, les a ressenties comme eux et les a souvent décrites. Il y revient en plusieurs

endroits et sait nous les rendre dans un style aussi pénétrant que poétique, où l'émotion déborde les mots comme un fleuve grossi ses berges inondées.

Assistons à l'une de ces entrevues qu'il avait avec la nature : « Merveilleuse journée. Le panorama est d'une majesté grandiose. C'est la symphonie des montagnes, une cantate des Alpes au soleil... Passé deux heures dans un ravissement continu... Submergé de sensations. Regardé, senti, rêvé, pensé... Autour de moi voltigeaient des papillons et des mouches brillantes au casque vert, mais rien ne végétait, sauf quelques lichens. La grande rue vide et morte du glacier supérieur de l'Aletsch semblait une Pompéï glaciaire. Vaste silence. Au retour, observé les effets de soleil, les gazons drus et élastiques avec leurs gentianes, leurs myosotis, leurs anémones ; le bétail s'enlevant sur le ciel ; les rochers effleurant le sol ; les effondrements circulaires ; les vagues pétrifiées, vieilles de quelques cent mille ans ; le roulis de la terre, le bercement du soir. Évoqué l'âme des montagnes et l'esprit des hauteurs. »

Cela est merveilleux et l'on se demande lequel est le plus admirable du spectacle ou de sa description. Mais Amiel ne se maintient pas longtemps à ce degré de jouissance. Les images particulières, jetées comme un voile au-dessus du grand abîme, ne tardent point à se dissiper devant ses yeux agrandis et sa pensée s'attriste à mesure qu'elle y descend : « D'où m'arrive cette mélancolie solennelle qui m'assiège et m'op-

presse?... Est-ce la majesté de ce paysage immense, la splendeur de ce soleil penchant qui me dispose à pleurer?... Cette grande nature impassible te dit que demain tu disparaîtras sans avoir vécu. Peut-être même est-ce le souffle des choses éternelles qui te donne le frisson de Job? Qu'est-ce que notre vie dans le gouffre infini? J'éprouve une sorte de terreur sacrée, et non plus seulement pour moi, mais pour mon espèce, pour tout ce qui est mortel. Je sens comme Bouddha tourner la grande Roue, la Roue de l'illusion universelle, et dans cette stupeur muette il y a une véritable angoisse. Isis soulève le coin de son voile, et le vertige de la contemplation foudroie celui qui aperçoit le grand mystère. Je n'ose respirer, il me semble que je suis suspendu à un fil au-dessus de l'abîme insondable des destinées. Est-ce là un tête-à-tête avec l'infini, l'intuition de la grande mort? »

Il faudrait remonter jusqu'à Pascal pour rencontrer des pages d'une telle envergure, faites d'un pareil tremblement. Et là même on ne trouverait rien de tout à fait semblable, car la pensée suit d'autres voies. La nature alors ne s'était point encore ouverte à l'homme; on ne la comprenait guère, on ne s'y arrêtait pas. Le solitaire de Port-Royal était loin de l'avoir saisie dans toute son intimité ou plutôt d'avoir été saisi par elle; l'ascétisme janséniste ne lui permettait pas cet abandon. Il attribuait à la nature un rôle tout secondaire; il voyait en elle un moyen de confondre l'homme et de le conduire à Dieu. Aujour-

d'hui on la veut pour elle-même ; Rousseau, le grand initiateur des courants modernes, en inaugura le culte. Ce déplacement est logique ; il correspond aux heures tardives des civilisations vieillissantes, aux heures où l'individualité, fatiguée d'exigences arbitraires et de vaines conventions, surmenée par toutes sortes de travaux et de plaisirs factices, aspire à s'effacer dans l'alternance paisible et le cours immuable des objets inanimés. La paix des champs et la vie rustique rafraîchissaient comme un baume les âmes du dix-huitième siècle flétries par l'atmosphère surchauffée des capitales. Elles cherchaient dans « la bonne nature » le remède à tous les maux, et si déjà quelques traces de langueur se mêlent à cet enthousiasme, ce n'est encore que le germe du mal qui nous envahira plus tard.

La nature, en effet, qui consolait nos pères, ne nous console plus. Nous l'aimons encore, nous l'aimons plus que jamais, mais c'est d'un autre amour. Car nous l'avons associée à nos propres douleurs, nous ne lui demandons que de souffrir avec nous et de bercer nos cœurs meurtris aux échos de sa propre souffrance. Nous n'allons plus à elle pour obtenir la guérison d'un mal que nous savons incurable, mais seulement pour goûter un peu d'apaisement. On pleure mieux dans la communion silencieuse des choses que dans le tumulte des grandes villes ; les larmes y revêtent une poésie qui n'est pas sans douceur.

Nous avons pénétré le secret du monde, la science nous a fait discerner en lui les mêmes éléments de mort et de dissolution qui sont en nous. Nos oreilles ont été attentives à la plainte que pousse l'univers au cours sans terme de ses évolutions. Le lien qui nous unit à lui en est devenu plus fort et plus étroit.

On nous a enseigné que l'art et les religions helléniques ne pouvaient naître que sur le sol accidenté de la Grèce, sur les rivages que baignent les flots chantants d'une mer toujours bleue et qu'illumine un soleil toujours pur ; on nous a dit que le bouddhisme devait éclore sur les terres massives de l'Inde, au sein des végétations luxuriantes et des températures tropicales de l'extrême Orient. Mais la patrie de l'homme moderne n'est plus seulement, comme celle des Grecs ou celle des Hindous, un coin de pays, une parcelle du globe : elle est ce globe lui-même avec le système planétaire qui l'environne, dont les masses, les durées et les distances sont faites pour épouvanter le plus vigoureux esprit. Cette patrie n'exercera-t-elle sur nous aucune influence ? Les sciences astronomiques et cosmogoniques, quand elles sont accompagnées du frémissement passionné de l'âme posant les grands problèmes, n'ont-elles pas de quoi l'ébranler jusque dans ses fondements ? Les perspectives infinies qu'elles ouvrent ne sont-elles pas propres à bouleverser nos conceptions les plus chères ? Leurs extases stupéfiantes ne cachent-elles pas une défaillance secrète et peut-être inavouée de l'esprit ? Le tressail-

lement qu'elles procurent n'est-il pas celui d'une vague terreur ? L'individualité ne se sent-elle pas écrasée par les masses énormes et les forces irrésistibles qu'elle est impuissante à dominer ? N'y a-t-il pas là déjà une atteinte portée à l'intégrité de la personne et comme un doute latent sur la valeur de la pensée ? Car toutes choses ici-bas se réalisent par leurs contraires, et le triomphe de l'intelligence s'arrogeant le droit de tout sonder prépare le plus sûrement sa ruine.

Amiel nous semble être un exemple significatif du trouble moral que peut produire l'épouvante de la pensée, qui, revenant de ses courses vertigineuses au travers des mondes, haletante d'avoir parcouru sans les épuiser des espaces sans bornes, manque désormais du courage nécessaire à l'affirmation confiante d'elle-même.

Serait-ce qu'il ait eu tort de la suivre en son vol audacieux et de lui permettre de si vastes horizons ? Plusieurs l'assurent et lui font un reproche de n'avoir pas su ou de n'avoir pas voulu l'assujettir aux préoccupations banales des existences médiocres. Il est, lui a-t-on dit, un art de la vie comme un art du sommeil. Il faut savoir détourner son esprit des questions insolubles ou même s'abstenir de penser pour atteindre à ce repos qui est l'équivalent du bonheur. « La vie ne supporte pas d'être serrée de trop près, dit M. Scherer[1]. C'est une croûte mince sur laquelle il

[1] Introduction au *Journal intime*, page LXVIII.

faut marcher sans appuyer ; donnez du talon dedans, vous ferez un trou où vous disparaîtrez. La vraie philosophie n'a jamais consisté à sonder tous les problèmes, mais souvent au contraire à les éluder. »

Nous ne saurions souscrire à ces conseils ; ils ne sont pas exempts de pessimisme et révèlent un singulier mépris de la destinée humaine. Eh quoi ! pour un peu de jouissance il faudrait se priver des plus nobles angoisses qui aient jamais palpité dans la poitrine de l'homme ! Pour un peu de bonheur, il faudrait renoncer à savoir et dépouiller du même coup le dernier vestige de notre dignité ! D'ailleurs oublier ce que l'on a une fois entrevu n'est guère possible, et poser un écran au delà duquel on s'interdit de regarder n'est pas meilleur. Nous ne sommes pas tellement maîtres de nous que nous puissions limiter à notre gré nos aspirations et nos besoins. Ceux-ci du reste ont quelque chose de trop sacré pour qu'il soit permis de les violenter a ce point. Il nous paraît légitime au contraire de leur donner carrière, à la condition toutefois d'accorder également à tous les droits qui leur reviennent et de ne point favoriser les uns aux dépens des autres. — Nous touchons ici, croyons-nous, à l'erreur capitale d'Amiel.

Ces larges envolées de l'imagination philosophique, ces intuitions immédiates et synthétiques sont assurément nécessaires à l'homme pour le mettre à sa place dans le cadre universel, lui révéler sa petitesse et rabaisser sa superbe. Mais il est dangereux

de les renouveler trop souvent sans leur donner un contrepoids, dangereux surtout de les rappeler sans cesse et d'y vivre toute une vie.

La contemplation méditative de la nature incline à l'abdication de notre pouvoir sur elle. La nature est unique et sans volonté ; or nous sommes divers, séparés d'elle et chacun des autres. A nous laisser aller au jeu changeant d'un phénoménisme impersonnel, nous tuons en nous-mêmes le germe de notre individualité, qui est faite pour l'action et dont le domaine est le domaine moral. Les âmes saines ne sont pas accessibles à des sensations aussi raffinées ; le quiétisme psychique ne va pas de pair avec l'intégrité morale. Il faut pour certains recueillements et pour certaines compréhensions une ouverture de l'être sur les objets extérieurs, qui n'est pas toujours légitime. Les contentements du devoir accompli ou les inquiétudes de la conscience ne sont pas compatibles avec la paix bouddhique. La conscience exige de n'être jamais oubliée autant qu'elle exige de ne jamais être contredite. Il est dans son essence d'être toujours active comme d'être toujours obéie. Elle n'acquiesce pas aux résignations dont elle serait absente. Elle nous fait vivre dans le présent et, nous rappelant les humbles conditions de l'existence, nous ramène invariablement à nos propres limites. C'est là, dans cette part d'être infiniment chétive, non point ailleurs et non point autrement, que nous devons retrouver l'infini. Dès lors, il est vrai, l'infini

change de nom et s'appelle l'absolu. L'obligation morale possède seule le pouvoir de nous faire réaliser l'absolu dans la dépendance.

Voilà ce qu'Amiel n'a jamais compris d'une façon durable. Il ne pouvait admettre que la seule réalité dont nous disposions se trouvât dans la limitation de nous-mêmes ; il confondait aisément l'idée d'infini avec celle d'infinitude ; les notions de temps et d'espace planaient sur sa pensée et l'étreignaient si fort qu'il ne réussissait point à s'en dégager. Et s'il y parvient parfois, s'il lui arrive de prononcer des mots comme ceux-ci : « La superstition de la grosseur est une duperie de l'esprit, lequel crée la notion de l'espace », il retombe l'instant d'après dans les pièges de Maïa, la déesse trompeuse, qui serre de plus belle autour de lui le filet des apparences et lui fait perdre de vue la seule réalité : « En vérité, que l'on soit ou que l'on ne soit pas, la différence est si parfaitement imperceptible pour l'ensemble des choses, que toute plainte et tout désir sont ridicules. L'humanité tout entière n'est qu'un éclair dans la durée de la planète, et la planète peut retourner à l'état gazeux sans que le soleil s'en ressente seulement une seconde. L'individu est l'infinitésimale du néant. » Prendre son point de départ dans les choses au lieu de le prendre en soi-même, conclure du monde à l'homme au lieu de faire l'inverse est une erreur de méthode familière aux penseurs contemporains et qui conduit inévitablement

à la conclusion décourageante que nous venons de voir.

Combien, au commencement du siècle, on pensait autrement et combien la conception générale était différente ! « Je disais bien », s'écrie Joubert [1] dans le dernier des fameux *Chapitres,* les seuls morceaux de son œuvre qu'il ait achevés, « je disais bien : la matière est une apparence : tout est peu et rien n'est beaucoup ; car qu'est-ce que le monde entier ? J'y ai pensé, je le crois, je le vois presque et je le dirai hardiment. Le monde entier n'est qu'un peu d'éther condensé, l'éther qu'un peu d'espace et l'espace qu'un point, qui fut doué de la susceptibilité d'étaler un peu d'étendue, lorsqu'il serait développé, mais qui n'en avait presque aucune quand Dieu l'émit hors de son sein... Avec ses gravitations, ses attractions, ses impulsions et toutes ses forces aveugles dont les savants font tant de bruit, avec les énormes masses qui effraient nos yeux, la matière toute entière n'est qu'une parcelle de métal, qu'un grain de verre rendu creux, une bulle d'eau soufflée, où le clair-obscur fait son jeu, une ombre enfin, où rien ne pèse que sur soi, n'est impénétrable qu'à soi, n'attire ou ne retient que soi, et ne semble fort et immense qu'à l'extrême exiguïté, à la petitesse infinie des particules de ce tout qui est à peu près rien. Tout ce monde, quand la main de Dieu le soupèse, quel poids a-t-il ?

[1] Œuvres de Joubert, *Pensées*, 4e édit., p. 40-41. Paris, Didier.

Quand le regard de Dieu l'embrasse, quelle étendue a-t-il? quand il le voit, que lui en semble? et quand il le pénètre, qu'y trouve-t-il?.... O vérité! il n'y a que les âmes et Dieu qui offrent de la grandeur et de la consistance à la pensée, lorsqu'elle rentre en elle-même après avoir tout parcouru, tout sondé, tout essayé à ses creusets, tout épuré à sa lumière et à la lumière des cieux, tout approfondi, tout connu. »

Nous accordons que parler de la sorte était plus facile alors qu'aujourd'hui. On n'est pas impunément de son époque; l'atmosphère que nous respirons nous modifie même à notre insu. Le développement inouï des sciences inductives nous a causé un éblouissement dont nous ne sommes pas revenus; il nous prédispose à certaines manières de penser dont nous ne sommes pas libres de nous défaire. A force de se pencher sur la matière pour la connaître, on finit par ne plus voir que la matière, par ne plus croire qu'en elle. L'esprit se perd dans l'observation de ses surfaces, de ses mouvements et de ses lois. Et cette tendance, quand elle est à ce point fondamentale, frappe de son empreinte toutes nos opérations intellectuelles; les plus hautes, les plus sublimes en portent une marque ineffaçable.

Et qui de nous, sur les montagnes, n'a jamais éprouvé « la stupeur muette », « la terreur sacrée » à laquelle Amiel tout à l'heure donnait une si magnifique expression? Il y a dans les natures mortes des hautes Alpes, par exemple, quelque chose de solen-

nel et d'imposant qui n'élève l'homme que pour mieux l'écraser. Il se sent étrangement petit en regard de ces colosses, étrangement éphémère en regard de leur durée, étrangement variable en regard de l'immutabilité séculaire de leurs masses impassibles, qui se dressent là depuis l'origine des temps, qui voient naître et mourir des générations innombrables sans que rien vienne troubler leur altière sérénité.

Que de fois, demeuré seul sur les pentes élevées, par un beau soir d'automne, ayant au-dessus de nous la voûte étincelante d'un ciel roulant dans l'infini l'infini de ses mondes, combien de fois notre pensée interdite ne s'est-elle pas troublée au-dedans de nous! Combien de fois, en face de la durée des choses et de la fragilité humaine, n'avons-nous pas douté, nous aussi, du prix de l'existence individuelle ! Cependant la loi morale nous a toujours rassuré. Ce qui est soumis à l'absolu de ses impératifs ne saurait périr, parce qu'il participe de cet absolu. Quand la vie de l'homme ne serait qu'une seconde au sein du temps et qu'un atome au sein de l'univers, cet atome est plus grand que l'univers et plus vaste que le temps, parce qu'il sait ce qu'il doit et que ce qu'il doit est éternel. Et les paroles de Kant nous revenaient à la mémoire, et nous répétions, dans le silence de la nuit, avec le saint frémissement que donne la vérité à ceux qui s'en approchent : « Deux choses remplissent mon âme d'un respect et d'une admiration qui

croissent à mesure que j'y pense davantage : le ciel étoilé au-dessus de ma tête et la loi morale au-dedans de moi... [1] »

## II

« Quel que soit le charme des émotions, je ne sais s'il égale la suavité de ces heures de muet recueillement, où l'on entrevoit les douceurs contemplatives du paradis. Le désir et la crainte, la tristesse et le souci n'existent plus..... On se sent d'accord, sans agitation, sans tension quelconque. C'est l'état dominical, peut-être l'état d'outre-tombe..... Les choses se résorbent dans leur principe ; les souvenirs multipliés redeviennent le souvenir ; l'âme n'est plus qu'âme et ne se sent plus dans sa séparation..... Elle ne s'approprie plus rien, elle ne se sent point de vide. Il n'y a peut-être que les Yoghis et les Soufis qui aient connu profondément cet état d'humble volupté, réunissant les joies de l'être et du non-être, état qui n'est plus ni réflexion, ni volonté, qui est au-dessus de l'existence morale et de l'existence intellectuelle, qui est le retour à l'unité, la rentrée dans le plérôme, la vision de Plotin et de Proclus, l'aspect désirable du Nirvâna. »

Ces lignes nous introduisent dans une sphère nouvelle de la vie d'Amiel, celle où, cessant de regarder

[1] *Critique de la raison pratique.* Conclusion. Edit. Reclam, pages 193-194.

au dehors, il concentre sur lui-même toute son attention. Car s'il est apte aux hymens mystiques avec la vie de la nature, il sait aussi couper les mille relations qui nous unissent à elle, il sait pénétrer dans l'homme, rien que dans l'homme et plus profond dans l'homme que personne avant lui. Il se prend lui-même pour l'objet de ses investigations ; il se scrute avec une patience, une clairvoyance et une intensité qui parfois font frémir.

Nous n'aurons pas de peine à découvrir, au cours de ces analyses, les traces d'une dualité toute pareille à celle que nous avons rencontrée jusqu'ici : faire et penser, agir et contempler sont les deux pôles entre lesquels Amiel indécis balance constamment. S'avancer dans la vie comme on s'avance dans une arène, pour y combattre et pour y vaincre, ou l'observer comme on observe le plus intéressant des spectacles, telles sont les deux tendances auxquelles il se livre tour à tour, et chaque fois à chacune d'elles sans réserve et sans frein.

Il suit plus volontiers la seconde que la première ; son tempérament l'y porte. Une étrange capacité contribue à l'éloigner de la pratique et l'incline vers la théorie, celle qui fit dans tous les temps les poètes, les artistes et les philosophes, mais dont un bien petit nombre semble avoir éprouvé les joies morbides autant que lui. Nous voulons parler de l'aptitude perpétuelle qu'il possède à se prêter aux formes et aux modes les plus divers de la vie ; aptitude qui fit de

lui un critique exquis d'art et de littérature, et un subtil appréciateur des agitations contemporaines. Il possède au plus haut degré le don de se transporter dans l'intimité d'autrui, de quitter son vêtement personnel, de sentir vivre en lui toutes les catégories dans lesquelles s'éparpille l'humanité, en un mot, d'être homme plutôt qu'un homme. « Quand je pense, dit-il, aux intuitions de toute sorte que j'ai eues depuis mon adolescence, il me semble que j'ai vécu bien des douzaines et presque des centaines de vies. Toute individualité caractérisée se moule idéalement en moi, ou plutôt, me forme momentanément à son image, et je n'ai qu'à me regarder vivre à ce moment pour comprendre cette nouvelle manière d'être de la nature humaine. C'est ainsi que j'ai été mathématicien, musicien, érudit, moine, enfant, mère. Dans ces états de sympathie universelle, j'ai même été animal et plante, tel animal donné, tel arbre présent. »

Pour qui sait lire, cette faculté, — que la mauvaise humeur de M. Brunetière dénie pourtant à Amiel, — éclate à chaque page du *Journal intime*. Elle se manifeste dans la grande variété des points de vue au travers desquels les objets sont successivement envisagés et dans l'extrême mobilité d'un esprit aussi anxieux de tout connaître que de ne se fixer nulle part d'une manière irrévocable.

Il y a là des éléments de richesse et de pauvreté : de richesse, car c'en est une que de vibrer à toutes

les passions, à tous les souffles dont frissonne l'humanité ; de pauvreté, si l'on se contente de subir ces émotions sans réagir librement sur elles. Les personnalités créatrices ne dominent de haut que lorsqu'elles s'assoient largement. Elles sont comme les pyramides qui exigent une base d'autant plus large qu'elles doivent s'élever davantage. Or, à la base de toute personnalité, se trouve le contact permanent avec l'humanité vivante et la possession interne des éléments qui constituent la vie générale. Nous sommes d'autant plus actifs que nous sommes plus réceptifs. Les génies qui ont marqué dans l'histoire des peuples ou dans celle de la pensée ont été surtout les hommes accessibles aux influences de leur époque, ceux qui ont le mieux incarné les mouvements et les aspirations de leur temps.

Amiel, sous ce rapport, est au niveau des plus grands. Sa réceptivité est sans bornes, son attentive sympathie toujours en éveil. Ce qui lui fait défaut, c'est la somme d'énergie nécessaire à la mise en œuvre des trésors intimes ainsi accumulés. Une répulsion instinctive semble le lui avoir interdit. Ce n'est ni paresse, ni lâcheté, ni impuissance, mais plutôt excès de fierté. Jaloux de la beauté de son rêve, il répugne à la flétrir en le réalisant. « Le rêve est gigantesque, mais l'action est naine », dit-il, et devant cet amoindrissement il a toujours reculé.

On a plaint quelquefois « le pauvre Amiel » de n'avoir pas su se décider. C'est à tort ; il l'aurait pu,

mais il ne l'a pas voulu. C'est par un dessein principal et conscient qu'il n'a jamais voulu vouloir. Il savait que toute décision ferme la porte à la décision contraire et l'idée de cet appauvrissement lui était insupportable. Il désirait avoir constamment ouvertes devant lui toutes les possibilités d'existence, sans être obligé d'en réaliser aucune : « J'aime tout et je ne déteste qu'une chose : l'emprisonnement irrémédiable de mon être dans une forme arbitraire, même choisie par moi. » Il se complaisait dans la conscience d'une virtualité inépuisable, et pour cette jouissance il a sacrifié sa vie. Car être quelque chose signifie se restreindre, se concentrer, prendre parti. C'est descendre, sans doute, de l'Olympe où chantent les Muses, mais c'est descendre pour vivre et vivre vaut bien ce sacrifice.

La prétention au *pouvoir-être* indéfini, conduit bientôt à l'égoïsme intellectuel que connaissent et dont souffrent tous les dilettantes. Il faut, pour y atteindre, consentir à ne s'abandonner jamais que pour se reprendre aussitôt, à ne se livrer que pour se ressaisir, à ne s'engager nulle part sans songer au retour. Il faut enfin se maintenir dans un état de neutralité parfaite. L'indifférence placide devient dès lors le seul endroit que l'on puisse habiter, le seul refuge inaccessible aux sollicitations du monde ambiant, le seul devoir de l'homme.

Position intenable pour un être sensible, doublement intenable pour qui n'a point étouffé les appels

du devoir. Si l'intelligence y consent, le cœur la désavoue et n'y peut demeurer. C'est à cette position, à laquelle Amiel ne revenait que pour en sortir et de laquelle il ne sortait que pour y rentrer, c'est au conflit qu'elle implique qu'il convient d'attribuer ce que le *Journal* renferme de fugace, d'insaisissable, de décevant. La tristesse et l'accablante mélancolie qu'il respire n'ont pas d'autres causes. Spectateur immobile d'une lutte sans trève, Amiel laisse couler des jours inutiles à lui-même et aux autres ; il les « voit fuir devant la mort » sans les avoir vécus.

Il les voit fuir et se désintéresse de leur fuite même, car il a perdu la mesure des réalités terrestres : « Une fois qu'on a tâté de l'absolu, tout ce qui pourrait être autrement qu'il n'est vous paraît indifférent. Toutes ces fourmis poursuivant des buts particuliers vous font sourire. On regarde sa chaumière depuis la lune ; on envisage la terre des hauteurs du soleil ; on considère sa vie au point de vue de l'Hindou pensant aux jours de Brahma ; on contemple le fini sous l'angle de l'infini, et l'insignifiance de toutes ces choses tenues pour considérables rend l'effort ridicule, la passion burlesque, le préjugé bouffon. »

Amiel voit toutes choses sous un angle trop ouvert. Ce qui est particulier, même sa propre personne et ses propres circonstances, échappe à son regard invariablement tourné vers les formes idéales de l'*Idée* platonicienne. Sans cesse éloigné des réalités concrètes, il s'égare à la recherche des causes, à la pour-

suite des conséquences. La *Loi,* nécessaire et parfaite, est l'axe d'or autour duquel gravite sa pensée. S'il s'en détourne un instant, c'est pour être pris de la grande douleur que cause l'inachevé à ceux qui ont soif de repos et de perfection. Rien ne le réjouit, car tout varie ; rien ne le contente, car tout passe, et le spectacle de l'écoulement continu que nous sommes le plonge dans un douloureux étonnement : « *La persistance dans la mobilité,* ce titre d'une des poésies de Gœthe, est le mot de la nature. Tout change, mais avec des rapidités tellement inégales que telle existence paraît éternelle pour telle autre..... De quelque côté qu'on se tourne, on se sent assiégé par l'infinité des infinis. La vue sérieuse de l'univers donne l'épouvante. Tout semble tellement relatif qu'on ne sait plus ce qui a une valeur réelle. Où est le point fixe dans ce gouffre sans fond ? »

Cette question devient plus inquiétante encore lorsqu'elle porte sur la contingence et la multiplicité des existences humaines. La représentation intuitive de la multitude des vivants, qui furent avant nous et qui seront après nous dans la suite des siècles, a quelque chose de tragique et de saisissant. Le nombre de ceux qui ont répété comme nous-mêmes le type monotone de la vie, qui ont eu en partage les mêmes joies et les mêmes douleurs dont nous disons qu'elles sont les nôtres, qui ont tressailli aux mêmes passions et tendu vers les mêmes buts, qui ont vécu, souffert, joui comme nous-mêmes, et qui sont morts comme

nous mourrons après avoir été le théâtre d'un drame microscopique et s'être crus un instant le point central de l'univers, voilà certes, pour qui s'y prête, des compréhensions terrifiantes. Amiel n'y fut point étranger, et l'habitude de l'analyse intime, soutenue par les résultats des sciences anthropologiques modernes, ne fit qu'en accroître l'intensité.

Savoir ce qu'il en est de l'homme, savoir qu'il n'est rien au delà de ce que ses ancêtres l'ont fait, savoir que les lois de l'hérédité s'accomplissent à son égard comme à l'égard d'un caillou les lois de la pesanteur; le savoir soumis à mille influences hostiles dont il n'est pas plus le maître que l'onde n'est libre de s'arrêter dans le lit d'un torrent; savoir qu'il n'est qu'un atome éphémère par où se manifeste la vie universelle; qu'il est au sein de l'humanité comme une goutte d'eau est au sein de l'océan; qu'il n'est ni une quantité certaine, ni un tout achevé, mais qu'il croît sur le tronc des générations comme une cellule au tronc d'un arbre; que sa destination est de propager l'espèce dont il est issu et de transmettre la vie dont il participe; que sa vie elle-même est un lieu voilé dont il ne connaît ni l'étendue ni la durée et dans l'inconnu duquel il se précipite avec une impatience mêlée de terreur pour s'abattre bientôt dans la fosse commune; le connaître aussi variable dans ses opinions, aussi inconstant dans ses actes qu'il est fragile dans son être; le peser enfin à la balance de sa vanité, c'est assurément toucher le fond du gouffre et

s'abîmer en de sombres profondeurs. Ce sont là des méditations qui dépassent la portée de l'âme ; il s'en exhale une ivresse morne dont elle ne soutient pas longtemps le douloureux vertige.

La pensée qui donne ces méditations n'en fait pas triompher. Pour sortir vainqueur de ces angoisses, un seul moyen se présente : les activités morales. Elles seules réussiront à nous rendre quelque confiance, car elles fondent seules notre vraie dignité.

Voir les choses, les personnes et nous-mêmes à la lumière implacable de notre infinitésimale petitesse, percevoir avec une égale intensité les objets qui nous entourent immédiatement et ceux qui sont éloignés dans le temps et dans l'espace, c'est le privilège de l'esprit, mais c'est notre mort en tant qu'êtres individuels. Pour croire à quelque chose, c'est en soi qu'il faut croire tout d'abord. Pour donner au vouloir la consistance du faire, pour incarner l'idée dans l'acte, il faut avoir foi dans l'importance de cet acte. La conscience absolue de notre contingence aboutirait au bouddhisme. De fait, notre volonté n'est mise en jeu que si nous nous estimons plus grand que nature. L'illusion individuelle est donc bienfaisante et nous avons le droit, comme des personnages de lanterne magique, de nous regarder au verre grossissant.

Mais où trouver la lentille capable d'opérer un tel prodige ? L'infatuation naïve et l'orgueil inné de la créature suffisent pour l'ordinaire à cet office. Néan-

moins leur prisme est trompeur. La réflexion, survenant après coup, a bientôt fait d'en dissiper les images chimériques. Elle assombrit les clartés natives qui réjouissaient nos yeux et détruit les apparences auxquelles se suspendaient nos désirs. C'est alors, c'est dans l'obscurité que laisse après elle l'analyse meurtrière de nos plus douces illusions, que l'âme éperdue voit luire une lumière nouvelle ; c'est dans le silence de son découragement qu'elle entend murmurer une voix austère, mais consolante. La conscience parle : « Tu dois », dit-elle, et voici que cet « effort » qui paraissait « ridicule », ce « préjugé » qui semblait « bouffon », toutes ces relations mesquines et ces mesquines préoccupations dont l'intelligence se raillait amèrement, revêtent soudain une importance et une dignité souveraine. La conscience parle, et voici que la vie la plus humble devient un sanctuaire et l'existence la plus misérable le temple d'un Dieu ; elle parle, et tout change d'aspect : les réalités se dressent où l'on ne voyait que des fantômes et l'on s'étonne de trouver si grand ce qu'on avait cru si petit. La conscience brille comme une flamme sainte dans les ténèbres du doute, et le jour froid du devoir qu'elle impose devient peu à peu la lumière éclatante d'un soleil vivifiant. Par une paternité sublime, le dévouement qu'elle ordonne engendre l'amour, et par l'amour tout est possible.

C'est ici qu'est la solution des problèmes que la pensée s'efforçait inutilement de résoudre ; c'est dans

la soumission volontaire aux commandements moraux que se trouvent apaisées les contradictions sous l'étreinte desquelles la raison se débattait en vain. Les énergies que prescrit le devoir conduisent ceux qui s'y exercent au cœur même de la vérité et leur en garantissent la possession. Car la vérité appartient de droit à ceux qui la pratiquent.

Il faut se garder de croire, en effet, que nous embrassions le monde par la pensée ; son reflet, oui, mais non sa réalité. Toute pensée est représentative et se dissout sans reste lorsqu'on veut la saisir. Savoir, c'est refléter ; connaître, c'est prendre en soi l'image des objets ; se connaître, c'est se regarder au miroir de son intelligence. Mais l'image n'est qu'une image. Savoir n'est pas vivre, et c'est vivre qui importe. L'action seule touche à la réalité, ou plutôt, l'homme n'est réel que pour autant qu'il agit. Son existence est une incessante actualisation de lui-même. Tout être est un acte qui se répète aussi longtemps qu'il subsiste. Or, la vie de l'homme est de vouloir. Il doit tendre à la restauration quotidienne du vouloir et viser à son progrès. Chacun de nos actes est une création renouvelée et le signe indubitable de notre grandeur. En agissant nous appelons à l'être ce qui n'était pas et nous affirmons notre autonomie. La science nous assujettit à ce qui est, la volonté nous en affranchit. Si donc la volonté morale est la volonté par excellence, la seule peut-être qui mérite ce nom, le moment de l'obéissance morale sera le

moment suprême, le seul véritable de la vie de l'homme.

Il est étrange qu'Amiel, qui savait ces choses pour en avoir fait souvent l'expérience, ne s'y soit pas tenu plus fermement ; étrange surtout qu'il ait pu les oublier au point de prononcer des paroles comme celles-ci : « Tous les événements personnels sont pour moi des prétextes à méditations, des faits à généraliser en lois, des réalités à réduire en idées... Telle est la vie du penseur. Il se *dépersonnalise* chaque jour ; s'il consent à éprouver et à faire, c'est pour mieux comprendre ; s'il veut, c'est pour connaître la volonté. Quoiqu'il lui soit doux d'être aimé et qu'il ne connaisse rien d'aussi doux, là encore il lui semble être l'occasion du phénomène plutôt que le but. Il contemple le spectacle de l'amour et l'amour reste pour lui un spectacle. »

Révélation terrible d'un mal effrayant ! Celui qui parle ainsi ne compte plus au nombre des vivants. Il ne vit pas, il ne saurait plus vivre, car il pense et sa pensée flétrit tout ce qu'elle touche. A ce degré, l'intellectualisme ressemble à l'alcoolisme : on n'en guérit plus, on en meurt. L'ivresse de la pensée ruine aussi sûrement l'organisme moral que celle du vin l'organisme corporel. Il n'est à ces deux maladies d'autre remède que l'abstinence. Amiel, loin de s'abstenir, a bu toujours plus avidement à la coupe dont la liqueur capiteuse lui était désormais indispensable. Il est devenu par là le prophète et le précur-

seur des générations qui viennent. L'élite de nos jeunes hommes se reconnaît en lui. Notre culture se fait d'année en année plus intellectualiste. Elle remplace la famille par l'école, l'éducation par l'instruction, le caractère par le savoir. Erreur funeste, que nous payons cher par le déficit des convictions, par l'ébranlement des croyances, par le dédain de la vie pratique, par un scepticisme latent à l'égard des choses sérieuses et des certitudes intimes.

## III

L'abus de l'analyse, le développement excessif de la pensée ne sont pourtant pas les seules causes de la souffrance d'Amiel. Il en est d'autres, plus intenses peut-être. Ce contemplatif, ce rêveur obstiné qui redoute par dessus tout l'action et la responsabilité qu'elle comporte, a le sens moral très délicat ; ce psychologue est doublé d'un moraliste. Il croit au rôle et à la tâche de l'humanité sur la terre, et la vue du mal ne le laisse pas indifférent. Il en souffre d'autant plus qu'il connaît mieux les hommes.

Quand une réflexion, curieuse d'approfondir les motifs humains, est préoccupée de les trouver bons ou mauvais et qu'elle se plonge dans cette étude, elle se prépare de singulières déceptions. On fait dans ce domaine de navrantes découvertes.

Ah! ne sonde jamais, qu'elle soit humble ou fière,
Une âme en lui disant : Belle âme, quelle es-tu ?
Le centre du soleil n'est pas de la lumière,
Le fond de nos vertus n'est pas de la vertu !

s'écrie l'auteur du *Penseroso*.

Néanmoins, une extrême bienveillance l'empêche de se plaindre de personne. Il garde pour lui ses plus amers reproches et s'accuse surtout de ses propres manquements : « C'est toujours contre le dégoût de moi-même que j'ai à lutter. La conscience me tourmente plus que l'imagination », écrit-il à Mlle Vadier[1]. Qui s'ignore s'accepte facilement. La joie des simples et des enfants montre combien cela est aisé. Mais après qu'on s'est connu, après qu'on a touché du doigt sa misère et qu'on a goûté son néant, l'acceptation de soi-même devient une tâche pénible, un rude labeur, parfois une véritable agonie. L'angoisse qui saisit alors fait crier avec un poète contemporain[2] :

J'aspire après la mort qui guérit d'être un homme !

La nature de son esprit prédestinait Amiel à ressentir vivement les atteintes de ce mal. Voici deux passages tirés du *Journal intime,* qui, pour être moins amers que le cri du poète, n'en sont pas moins significatifs. Ils témoignent d'une détresse toute pa-

[1] *H.-F. Amiel, étude biographique*, p. 170.
[2] Haraucourt, *L'âme nue*, p. 248.

reille : « Il y a deux degrés d'orgueil ; l'un où l'on s'approuve soi-même ; l'autre où l'on ne peut s'accepter. Celui-ci est probablement le plus raffiné. » Et encore : « La vraie humilité n'est-ce pas d'accepter son infirmité comme une épreuve et sa malignité comme une croix, de faire le sacrifice de ses prétentions et de ses ambitions, même celles de conscience ? La vraie humilité c'est le contentement. » — Devinez-vous la plaie inguérissable dissimulée sous cet aveu ? Que de luttes vaines et de stériles efforts pour en arriver là !

Mais de tels découragements sont-ils permis ? A-t-on le droit de renoncer aux impératifs de la moralité et de pousser aussi loin l'abdication stoïcienne ? La conscience loyalement interrogée s'y refuse. Elle interdit cette lâcheté et prétend maintenir ses commandements, même irréalisables, comme la norme absolue de ce qui doit être. Prétentions sublimes, mais absurdes tant qu'elles restent isolées. Rien ne les justifie ; tout semble les contredire. A les voir impuissantes en soi-même, niées chez autrui, constamment méconnues dans la vie publique, il est difficile de les respecter toujours. On finit par en faire le sacrifice. On les élève à la hauteur d'un idéal inaccessible, et dans cette place même qu'on leur donne se cache une incrédulité secrète : ne croire à l'idéal que comme idéal, c'est être bien près de n'y plus croire.

La religion chrétienne seule offre à la conscience un asile inviolable parce qu'elle met à sa disposition

des forces surnaturelles et des enthousiasmes sanctifiés, parce qu'elle la restaure et la purifie quotidiennement. La conscience fonde l'autorité du christianisme, le christianisme protège la conscience, et l'appui mutuel qu'ils se donnent les renforce tous deux. Le christianisme est le lieu naturel de la conscience opprimée par la société. Incapable de se faire respecter dans le monde, trop fière pour abdiquer ses droits, c'est en lui qu'elle se retire. Nous croyons que la conscience mènerait infailliblement au christianisme quiconque se laisserait diriger par elle.

Or, Amiel était-il chrétien ? Plusieurs l'assurent. Nous en doutons encore. Religieux, il l'était certes, profondément et sincèrement. Le *Journal* en fait foi. Il s'ouvre par un cri qui a toujours été celui des âmes religieuses : « Il n'y a qu'une chose nécessaire, posséder Dieu. » Mais il faut s'entendre sur le sens du mot. Quel est le Dieu auquel tend Amiel ? « Tous les sens, continue-t-il, toutes les forces de l'âme et de l'esprit, toutes les ressources extérieures sont autant d'échappées ouvertes sur la divinité : autant de manières de déguster et d'adorer Dieu... Adorer, comprendre, recevoir, sentir, donner, agir : voilà ta loi, ton devoir, ton bonheur, ton ciel... Toute vie a sa grandeur, et comme il t'est impossible de sortir de Dieu, le mieux est d'y élire sciemment domicile. » — Loin de nous les préjugés étroits d'une froide orthodoxie ! Nous nous souvenons de l'exclamation de l'apôtre :

« C'est en Dieu que nous avons la vie, le mouvement et l'être. » Nous croyons avec saint Paul et saint Jean, que l'immanence de Dieu au monde est le fond dernier de la transcendance scripturaire. Néanmoins les paroles que nous venons de citer, sonnent faux à notre oreille. Que veulent-elles dire, sinon que la religion est la conscience de Dieu, et qu'en définitive la religion revient à la philosophie ?

Nous retrouvons ici l'ancien ennemi d'Amiel. L'intellectualisme hégélien fausse sa conception religieuse comme il avait faussé sa conception de la nature et de l'homme. Les conséquences de cette déviation ressortent de plus en plus clairement au cours du *Journal*. Peu de semaines avant sa mort, lorsque déjà il se savait condamné, le malade écrivait ce qui suit : « Depuis bien des années le Dieu immanent m'a été plus actuel que le Dieu transcendant ; la religion de Jacob m'a été plus étrangère que celle de Kant ou même de Spinoza. Toute la dramaturgie sémitique m'est apparue comme une œuvre d'imagination. Les documents apostoliques ont changé de sens et de valeur à mes yeux. La croyance et la vérité se sont distinguées avec une netteté croissante. La psychologie religieuse est devenue un simple phénomène et a perdu la valeur fixe et nouménale... Ce qui me reste de mes études, c'est une nouvelle phénoménologie de l'esprit, l'intuition de l'universelle métamorphose. Toutes les convictions particulières, les principes tranchants, les formules accusées, les idées infusibles

ne sont que des préjugés utiles à la pratique, mais des étroitesses de l'esprit... Les partis politiques, religieux, esthétiques, littéraires, sont des ankyloses de la pensée. Toute croyance spéciale est une raideur et une obtusité. »

Ces lignes qui remplissaient d'aise M. Renan, nous affligent au contraire, nous qui savons la banqueroute morale qu'elles accusent. N'ont-elles pas l'air d'un testament philosophique ? Ce sont, en tout cas, les *novissima verba* du professeur genevois, le résumé fidèle de sa pensée et l'aboutissant logique de sa vie. « Phénoménologie de l'esprit ! » C'est par là qu'il commence et par là qu'il termine. Ce titre d'un traité de Hegel pourrait être celui du *Journal intime*.

Aussi, malgré la manière admirable dont il parle du christianisme, malgré la compréhension qu'il en eut, malgré les termes bibliques qu'il emploie, nous ne saurions attribuer des convictions chrétiennes à celui dont l'unique certitude est qu'il n'en faut point avoir. L'idée du christianisme est familière à Amiel, mais sa réalité lui échappe, car l'idée du christianisme n'est pas encore le christianisme.

Amiel n'a pas connu Jésus-Christ comme Jésus-Christ veut être connu, autrement il aurait trouvé en lui la réponse aux questions qui l'agitaient. Le Jésus des paraboles lui eût enseigné la nature, sa signification, son but et sa réalité. Jésus-homme lui eût révélé l'homme : le cœur de la religion, une personne et

non pas une doctrine, une personne et non pas un enseignement, voilà le fondement inébranlable qui met la personnalité humaine à l'abri des attaques du panthéisme. Jésus-Dieu enfin, lui eût fait voir, dans l'amour et dans la sainteté, l'essence d'un Dieu qu'il cherchait trop souvent dans la pensée. L'impérieux besoin d'impersonnalité qui le dominait — cet éternel tourment des nobles âmes — eût trouvé dans le Dieu de Jésus-Christ un objet véritable et permanent. Mieux que dans la nature, mieux que dans ses propres spéculations, il se serait plongé dans les eaux régénératrices de la charité divine pour en sortir plus pur et plus vaillant ; il se serait abîmé dans les profondeurs de cet amour et ne s'y serait point perdu ; il aurait goûté d'ineffables extases et n'en aurait point été affaibli. Il aurait puisé dans la communion personnelle avec un Dieu personnel la force de vivre et la joie de mourir.

Le monologue d'Amiel va jusqu'à ses derniers instants. Le malade confie au papier les mouvements les plus intimes de son être, ses dernières impressions. Cela est d'un exemple presque unique dans l'histoire littéraire et d'un intérêt considérable. Comment va mourir cet homme qui a si souvent parlé de la mort ? Que nous dira-t-il, et quelles vont être ses espérances ? Entendez sa réponse : « Nul ne sait exactement ce qui lui est réservé. Ce qui sera, sera. Nous n'avons à dire qu'Amen. » — Peu de lectures nous ont autant impressionné que celles des dernières pa-

ges du *Journal intime ;* peu de lits de mort nous ont tant fait redouter la mort. Amiel meurt comme un stoïcien religieux. Il s'enfonce dans l'inconnu suprême, calme, ferme, sans faiblesse apparente, mais aussi sans espoir, et cette morne résignation est plus poignante que le murmure ou le blasphème.

Il est facile et gracieux de dire que la mort est un sommeil au sein duquel l'homme se repose des travaux de la terre. Aussi longtemps que le fantôme est éloigné, on est tenté de lui sourire ; dans les heures difficiles, on va jusqu'à souhaiter sa venue : la grande poésie des choses qui finissent console de leur fin même. Ou bien on peut parler de la mort d'une façon philosophique ; l'envisager comme la loi nécessaire, commune à tous, contre laquelle il serait puéril de récriminer. Et, par cette pensée qui ne manque pas d'une sorte d'héroïsme, on s'imagine avoir fortifié son âme ; pour avoir soumis son intelligence, on se figure avoir dompté son cœur.

Mais quand l'heure est venue de mourir, quand les terreurs et les hoquets de l'agonie vous prennent à la gorge, toutes les chimères et toutes les résolutions s'enfuient. La mort n'est plus à ce moment le repos final que l'on croyait, mais une lutte redoutable aux efforts de laquelle rien n'avait initié, et la révolte du cœur qui se débat contre cette dissolution fait oublier l'acquiescement qu'y avait accordé la raison. Non pas qu'il soit impossible de s'étourdir ou de parader jusqu'au bout. On peut soutenir son rôle et mener la co-

médie jusqu'à la dernière minute. Des exemples célèbres nous ont donné dans l'histoire la preuve de cette chose incroyable. — Mais ce n'est pas là mourir comme il faudrait mourir. L'impression que l'on remporte de ces spectacles n'est pas telle qu'on en soit satisfait. On devine, sous le calme affecté, l'angoisse muette du néant qui n'a point été vaincue.

Il faut, pour affronter la mort d'un cœur égal, plus que du courage et plus que de la vaillance, car elle est l'évanouissement de l'énergie même que l'on voulait employer à la vaincre : devant ce roi des épouvantements, toutes les forces de l'âme se fondent en terreur. Ceux-là seulement qui ont vécu des réalités morales et religieuses peuvent s'attendre à quelque assurance. En face de la cessation brusque des fonctions vitales, il faut, pour croire à l'immortalité, s'être assuré qu'elles ne constituent pas toute la vie. Il faut avoir expérimenté que les quantités de cet être, dont nous disons *je*, — et qui est après tout notre dernière ressource — ne sont pas toutes comprises au nombre de celles qui vont périr. Il faut avoir transporté le centre de sa personnalité en dehors de l'existence phénoménale qui se dissout, pour ne pas craindre la destruction.

La mort, ni l'agonie, ne sont objets de spéculations intellectuelles ou d'enthousiasmes poétiques. Elles sont l'expérience dernière qu'il nous soit donné de faire, une expérience aussi certaine qu'elle est uni-

que, définitive et formidable. Chacun la tente sans préparation, car rien n'y prépare.

Je me trompe. Il est pour ceux qui obéissent à la loi du devoir, au sein même de la vie, des initiations à la mort. Il est des dépouillements volontaires qui préparent au dépouillement final, de libres consécrations qui préparent au dernier abandon. Amiel les connaissait. De là vient sans doute la résignation et l'apaisement relatif de ces derniers moments. Ce n'est pas son stoïcisme qui lui permet de finir comme un stoïcien, c'est sa vertu. Mais il y a loin de la résignation au triomphe, plus loin encore de la soumission nécessaire à la joie victorieuse d'un croyant. Pour le chrétien, mourir c'est cesser d'apparaître, ce n'est pas cesser d'être ; ce n'est pas même changer de mode d'existence, c'est prendre possession d'une vie depuis longtemps commencée. La mort devient une naissance et un épanouissement, celui de l'homme intérieur aux réalités invisibles.

Ceux qui s'avancent à la rencontre du soleil ne remarquent pas l'ombre qui les suit ; les yeux fixés sur l'aube naissante, ils courent au devant des clartés éternelles.

## IV

Parvenu à la fin de cette étude, en fermant ces pages si riches d'idées, ces pages si profondément vécues, et qui ont éveillé en tant d'autres hommes des

sentiments semblables à ceux dont elles palpitent, ces pages qui reflètent une si grande diversité de points de vue et de conceptions qu'elles semblent épuiser ce qu'il est possible de sentir et de penser, nous nous demandons si elles expriment réellement toute la vie humaine ? Ne manque-t-il rien à cet esprit ondoyant et fugace qui s'est plu à réfléchir tous les aspects, à sonder tous les horizons ? Amiel a voulu tout être, a-t-il été quelque chose ? A-t-il donné une consistance à son être et un nom propre à son âme ? A-t-il frappé son tempérament à l'effigie d'un caractère ? A-t-il réuni les conditions d'une personnalité, c'est-à-dire d'un organisme spirituel, vainqueur du temps, irréductible à la dissolution ?

En face de cette question, qui se pose pour nous avec une étrange insistance, la même émotion s'empare de nous que nous causa jadis la lecture du *Faust* de Gœthe. Faust, inquiet du sens profond de la vie, lassé des obstacles extérieurs et de ses propres impuissances, se précipite à la suite de Méphistophélès et parcourt avec lui tous les modes de l'existence humaine sans se satisfaire en aucun. Amour, sciences et arts, rien ne le fixe ni ne l'arrête, car le démon ricaneur lui fait voir en toutes choses ce qui donne prise à la négation et lui montre que rien n'existe que juste assez pour pouvoir être nié. Seule l'activité à laquelle il arrive enfin, l'action large et féconde, le faire incessant et le vouloir sans trêve lui paraissent donner essor à toutes ses facultés, apaiser pleinement

la soif inextinguible d'être dont il est dévoré. Amiel, nous venons de le voir, cherche le salut ailleurs que Gœthe. Il se réfugie dans la part imperceptible d'existence qui lui est dévolue et la distend, par une longue contemplation, jusqu'aux dimensions d'un monde tout entier.

Issues d'un même besoin, de ce besoin suprême qui fit la chute de l'homme et qui lui laisse dans sa chute les marques de sa grandeur première, ce sont là pourtant deux compréhensions opposées de la vie. L'humanité se partage entre elles. Les uns courent à l'action, les autres se retirent dans le rêve.

Rêver l'idéal pour échapper au réel, descendre dans le réel pour oublier l'idéal : il se pourrait que ce fussent, en effet, les seules alternatives auxquelles se résolve la sagesse humaine. La sagesse divine, qui choisit « les choses folles du monde pour confondre les sages », en présente une troisième : nous apercevons, marchant au travers des siècles, une multitude que conduit le symbole d'une autre croyance. Ils vont, courbés, mais forts ; recueillis, mais énergiques ; graves, mais sereins ; ils contemplent, mais ils agissent et c'est la croix qui les guide !

La croix, luttes et apaisements, souffrances saintes et saintes joies ; la croix, une vie qui s'éteint et une vie qui renaît ; la croix, mystère insondable à la lumière duquel tous les autres s'éclairent ; la croix, centre du monde et pivot de l'histoire : accepter cette croix, embrasser ce mystère, vivre cette vie, c'est

s'établir soi-même au centre de toutes choses ; c'est avoir un point fixe avec le plus vaste et le plus splendide des horizons ; c'est, dans l'humble accomplissement d'une tâche obscure, être illuminé par toutes les révélations ; c'est, au cours du temps qui fuit, poser le pied sur « le rocher des siècles ».

Février-mars 1887.

# PAUL BOURGET[1]

A part quelques rêveurs obstinés, passionnément épris de paganisme antique, personne ne conteste plus aujourd'hui la valeur civilisatrice du christianisme. Il fut à l'origine de nos sociétés occidentales, il présida au cours séculaire de leur développement et il constitue encore, à l'heure actuelle, la seule unité organique qui les fasse tenir debout. L'atmosphère où nous respirons est une atmosphère chrétienne, il est inutile de le nier ou de se révolter là contre. Notre éducation, nos mœurs, nos idées, nos lois et nos constitutions, tout ce que nous faisons et tout ce que nous sommes porte l'empreinte indélébile au coin de laquelle, si longtemps, fut frappée l'âme de nos ancêtres. Mais si le christianisme manifeste ouvertement son action bienfaisante, peut-être

[1] *Edel, la Vie inquiète, les Aveux, l'Irréparable, Essais de psychologie contemporaine, Cruelle énigme, Nouveaux essais de psychologie contemporaine, Un crime d'amour, André Cornélis, Mensonges, Études et portraits, Pastels.* Paris. A. Lemerre, 13 vol. gr. in-16.

en exerce-t-il une autre qui, pour échapper au regard du grand nombre, n'en est pas moins active.

La science enseigne que toute vie est doublée d'une mort, que les êtres périssent par les éléments mêmes dont ils ont vécu et que les énergies créatrices se transforment incessamment en puissances de destruction. Cette loi, nous dit-on, commande aux organismes spirituels comme aux organismes physiques. Il se pourrait donc que le même christianisme qui porta jadis au monde ancien le coup suprême, travaille également à saper les civilisations dont il fut le premier maître, et qu'après l'avoir édifié, il prépare la dissolution du monde moderne.

Un mouvement s'opère, en effet, depuis deux siècles, auquel notre époque imprime une rapidité vraiment extraordinaire, et qui mériterait de fixer l'attention générale. La lutte des deux pouvoirs, spirituel et séculier, que soutenait le moyen âge, aboutit à une dissociation plus radicale et plus complète qu'on ne pouvait le supposer d'abord. Les peuples se séparent du christianisme qui les a conduits à l'existence historique, et, de religieux qu'ils étaient, ils deviennent profanes. Ils sortent violemment de l'Église qui les a formés, mais non toutefois sans garder le souvenir de ses enseignements. Par une singulière contradiction, l'humanité, qui a perdu la foi de l'Évangile, conserve l'idéal qu'elle a reçu de lui. On se soucie peu des droits de Dieu, mais on proclame les droits de l'homme qui en sont issus, et l'on s'at-

tache d'autant plus à ceux-ci que l'on néglige davantage ceux-là.

On rejette la doctrine du Christ, mais elle se trouve si conforme à la nature des choses et aux vrais besoins des cœurs, que l'on ne peut se passer de ses applications, de ses leçons morales, de ses idées directrices. On a sécularisé ce qui ne voulait et ne pouvait être que spirituel, et les passions humaines se sont emparées, pour l'exploiter à leur profit, du domaine autrefois exclusivement réservé aux croyances chrétiennes. Mais, si diminuées qu'on les fasse, les notions religieuses dont nous avons hérité sont encore trop pures pour ne pas ébranler profondément une société qui jette ses racines en dehors du christianisme. Privées du contrepoids que formaient les convictions et les caractères fortement trempés de nos aïeux, elles rompent l'équilibre social et fermentent étrangement au sein des âmes redevenues païennes. On verse le vin nouveau dans de vieilles outres ; peu s'en faut que déjà elles ne se rompent.

Il ne convient pas de chercher ailleurs la cause des maladies chroniques qui travaillent les générations contemporaines et se font jour de temps à autre par des crises de morne indifférence ou des accès d'appétits sanglants.

L'Évangile a fait briller aux yeux des hommes l'image radieuse d'une liberté sainte et d'une sainte égalité, et maintenant les hommes marchent de révolution en révolution, incapables de l'atteindre, plus

incapables encore de l'oublier. L'Évangile a conféré à la vie humaine une dignité si haute et lui a parlé d'un bonheur si parfait que toutes les jouissances terrestres en demeurent affadies et qu'un dégoût universel soulève les cœurs en face de la vanité des existences.

Que l'homme, après avoir blasphémé contre le ciel, se couche pour mourir, ou que, le regard voilé de sang, il se lève pour accomplir une œuvre de vengeance et de haine, la raison cachée de sa conduite est dans le christianisme qu'il conserve et dans le christianisme qu'il rejette.

Néanmoins, il est à ces violences des tempéraments. Les foules ne se tiennent d'habitude ni à cet excès de souffrance, ni à cet excès de révolte. Elles choisissent, entre les extrêmes, une position moyenne qui convient mieux à leur médiocrité. Elles y subissent d'ailleurs, quoique atténués, les effets d'une même cause : seulement ils n'éclatent plus au dehors. Contenus par les exigences de la vie sociale, ils se bornent à fatiguer l'âme et à donner à l'intelligence cette sorte de richesse apparente qui consiste dans la multiplicité des points de vue et dans l'incapacité de s'arrêter à aucun.

Nous atteignons ici l'objet propre de cette étude, qui est d'esquisser rapidement la figure littéraire de M. Paul Bourget.

## I

Cet écrivain nous paraît être, tout ensemble, le meilleur interprète de l'état d'esprit dont nous venons de signaler la cause et le plus fidèle représentant de la culture française particulière à notre époque. Personne plus que lui n'est soumis à l'influence des courants modernes et ne se maintient en intime solidarité avec les tendances diverses qui se disputent le suffrage des multitudes. Ses attaches avec l'antiquité classique grecque ou latine, et même avec le classicisme français du XVII^e siècle, sont si frêles qu'elles semblent n'avoir jamais été nouées. Non que sa culture soit incomplète, ou qu'il ignore ses humanités, mais il n'y puise ni la substance, ni la forme de sa pensée. Rompant ainsi avec les traditions littéraires que l'on tient communément pour la condition obligatoire de l'art d'écrire et privé des grands modèles, son talent reçoit des auteurs contemporains une exclusive impulsion. Ceux qu'il analyse le plus volontiers ne remontent pas au delà de Beaudelaire, de Balzac et de Stendhal — encore ce dernier à titre de précurseur — et parmi ceux dont il goûte de préférence le style et la pensée, la plupart sont des vivants. Ce fait a une importance d'autant plus considérable que M. Paul Bourget n'est pas doué de cet instinct vierge qui protège l'intégrité de l'être, le

préserve des sollicitations ambiantes et lui permet d'atteindre sûrement la pleine stature du talent.

Il est rare que les individualités puissantes naissent en des temps médiocres. Or, voici quarante années au moins que le nôtre porte au front le sceau de son indigence. Depuis que le romantisme a terminé sa longue agonie, les hommes de France manquent de prophètes inspirés, car l'inspiration veut être soutenue par le frémissement des peuples et les prophètes ne se lèvent qu'aux heures héroïques. Mais on était las des imaginations excessives et des rêves grandioses ; on voulait vivre tranquille. On s'est choisi pour cela des conducteurs de second ordre, qui ont enseigné à se tenir au plus près de la réalité matérielle. Une industrie prodigieuse par le perfectionnement de ses moyens, par la multiplication de ses ressources et par la richesse qu'elle jeta dans le pays, fit éclore les germes d'un matérialisme pratique qui grandit avec rapidité.

Dans le même temps la philosophie accomplissait une révolution radicale et passait, presque sans transition, du spiritualisme de l'école au matérialisme théorique. La science, devenue expérimentale, avait présidé à ce mouvement et le naturalisme commençait d'entrer dans l'art. Hors quelques esprits chagrins qui prévoyaient une banqueroute, ce fut un éblouissement. On avait renouvelé les méthodes de la connaissance, on renouvelait le principe de la conduite, et cette double rénovation initiait aux mystères

d'un monde que l'on découvrait tous les jours plus réel et plus beau, et dont les perspectives innombrables se déroulaient jusqu'à l'infini. Cela était si merveilleux que l'on oubliait de créer cet autre univers qu'il faut à notre être moral pour subsister et pour vivre. De plus, l'unité de marche était si complète, tout se tenait et s'enchaînait d'une si admirable manière que les plus timides en étaient affermis. Il aurait fallu une clairvoyance presque présomptueuse pour signaler sous cette magnifique efflorescence le déficit secret des caractères et le lent amoindrissement des âmes.

Quelques symptômes révélateurs surgissaient à peine, lorsque le désastre national de 1870 et la crise de la Commune, devançant toute prévision, firent éclater aux yeux de tous ce qui avait été le pressentiment de quelques-uns.

Cette commotion, cependant, ne fit point abandonner la voie où l'on s'était engagé. L'élan primitif n'était point arrêté. Il se poursuivait au travers des phases nouvelles qu'inauguraient les circonstances. Mais un élément d'inquiétude, encore aggravé par la politique incertaine et les chances aléatoires de la démocratie, ne tarda point à s'infiltrer dans les esprits. Cette inquiétude en devint bientôt le trait dominant. On portait lourdement le poids d'un passé sans gloire d'où l'on avait banni les enthousiasmes et les généreuses aspirations. Les conséquences de l'égoïsme utilitaire, si lentes à venir, se révélaient à la fois dans

tous les domaines. La direction du pays, livrée aux caprices arbitraires et aux volontés irresponsables des multitudes, perdait tout souci de l'avenir et toute dignité présente. L'art s'épuisait dans la copie servile du laid ou dans les miévreries ingénieuses de la forme. La fortune publique et la fortune privée étaient compromises dans leur essor et voyaient diminuer leurs sources. Toutes les avenues se fermaient qui avaient paru indéfiniment prolongées. Seule, la loi fatale de la lutte pour l'existence, dont on venait d'apprendre qu'elle régissait la nature et l'histoire, se dressait plus haute et plus inexorable au milieu des besoins multipliés par des habitudes croissantes de jouissance et de confort.

M. Paul Bourget eut sa jeunesse à cette date. Il reçut alors de la vie ses premières impressions, celles qui décident souvent du choix de la carrière et de la direction du talent. Elles firent de lui l'être nerveux et fatigué que nous connaissons, « plus élégant que puissant, épris surtout d'ingénieuses distinctions, point instinctif, artificiel par sincérité, compréhensif jusqu'au dilettantisme et martyr d'une trop pénétrante faculté d'analyse[1] ».

Doué d'un tempérament neutre, sans originalité persistante, — sauf une que nous mentionnerons tout à l'heure — mais d'une étonnante capacité réceptive, il s'assimila sans effort la culture composite

[1] Voyez l'étude originale de M. Charles Morice, dans la *Revue contemporaine*, du 25 mars 1885.

et raffinée qui est la propriété la plus certaine de la fin de ce siècle. Trempant ses lèvres ardentes à la coupe des passions intellectuelles, il en but jusqu'à la lie la capiteuse liqueur. Mauvais contemplateur du monde des choses, il ne l'est pas moins de celui des idées. Il les aime trop pour apprécier objectivement chez les autres leurs calmes théories. Une prédisposition native le prépare à leur rencontre. Il ne sait approcher aucune d'elles sans la faire sienne tout aussitôt, la mettre au ton de son propre clavier, la transmuer en sa propre substance. Au rebours des érudits qui restent les mêmes à travers de vastes et patientes recherches et que leur savoir entoure sans les pénétrer, M. Bourget est de ces gens pour lesquels toute appropriation scientifique se résout en états intérieurs. Chez lui tout va au centre et modifie la sensibilité. Les idées les plus abstraites ont eu le don de l'émouvoir et les pensées de son intelligence ont toutes été d'abord des émotions de son âme.

Attiré tour à tour par les différents problèmes dont il sentait vivre en lui les données contradictoires, il était impuissant à les résoudre et s'en allait de l'un à l'autre toujours mal satisfait. Et comme il ne portait pas en soi le dessin primitif d'une personnalité assez vigoureuse pour trouver dans sa libre expansion un apaisement relatif, et que, d'autre part, il n'avait donné de but à son existence que celui de beaucoup sentir et de beaucoup comprendre, le trouble et la complexité douloureuse de sa génération prirent na-

turellement chez lui les proportions d'un mal aigu et constituèrent l'état habituel de son esprit.

Cela d'autant plus que les lettres françaises, vers lesquelles il avait dès l'abord dirigé son attention, subissaient une crise qui dure encore. Au tarissement des intuitions créatrices, à l'incertitude de l'idéal à poursuivre, s'ajoute l'influence grandissante des littératures étrangères. Elle achève de désorienter ce qui nous reste du génie gaulois.

Le romantisme, en passant sur l'Europe, l'avait unie dans un même frémissement ; les âmes avaient palpité au souffle d'une même inspiration ; toutes les langues, en des mots divers et de diverses façons, avaient chanté un même idéal. Le retour vers le moyen âge, si superficiel et si fictif qu'il fût, avait rapproché pourtant ceux qui se découvraient avoir une origine commune. On s'était reconnu frères, et d'un pays à l'autre on s'était compris et apprécié. D'autant que les gouvernements chevauchaient alors la chimère de la Sainte-Alliance.

Du même coup, néanmoins, nous perdions un ascendant jusqu'alors incontesté. L'Angleterre, l'Allemagne, la Russie surtout, voyaient surgir une pléiade d'écrivains nationaux dont plusieurs étaient hors pair et conçurent des chefs-d'œuvre. Ils acquirent une position indépendante ; ils forcèrent l'attention et gagnèrent bientôt parmi nous le crédit et la considération que nous perdions chez eux. Grâce à notre appauvrissement et aux efforts d'une instruction

d'année en année plus intense et plus complète, ils devinrent nos maîtres comme nous avions été les leurs. Seulement, au lieu que nous n'avions suscité chez eux qu'un travail d'imitation et de plagiat, ils nous apportèrent une manière nouvelle de goûter la vie et de conduire la pensée. Nous leur avions appris les règles de l'art et les lois de la beauté : ils introduisirent parmi nous des facteurs hostiles aux saines traditions de la culture latine. Nous avions préparé le réveil des littératures nationales étrangères, et voici qu'elles pénètrent maintenant dans la nôtre pour y exercer une action morbide et dissolvante.

Il est incontestable que les lettres françaises ne s'appartiennent plus. Leur caractère spécifique va s'altérant tous les jours. La sorte d'hégémonie et le prestige qu'une supériorité constante leur avait obtenu s'évanouit peu à peu. Nous ne sommes plus, comme autrefois, le centre du monde intellectuel. Un courant que nous ne dirigeons pas, et qui nous vient d'ailleurs, nous emporte bien loin des rives aimées où chantent les belles muses et nous voguons sur une mer incertaine, sous un ciel où flottent les rideaux sombres des brumes septentrionales. Nous nous jouions dans la lumière auprès des flots bleus du lac méditerranéen ; nos troubadours étaient gens de « gai sçavoir » ; nos poètes enchâssaient dans des rimes sonores des sentiments simples ; nos prosateurs mettaient une langue précise au service de pensées claires ; maintenant les brouillards du Nord passent au-

dessus de nos têtes et les visions troubles des légendes germaniques frappent nos yeux étonnés. Le Rêve et le Mystère hantent nos imaginations éprises de nuances vagues et de contours indécis.

Nous goûtons, et avec quelles délices! le charme exquis de la poésie anglo-saxonne; nous suivons les philosophes allemands dans leurs spéculations panthéistes, et le mysticisme religieux des Slaves, tendre, triste et passionné comme il est, se glisse doucement dans nos cœurs émus. Nous nous prêtons à tous les spectacles, nous nous accommodons de toutes les formes, notre sympathie va à toutes les choses humaines que produisent les peuples et les races, nous ne sommes exclusifs de rien ni de personne. Mais aussi, lorsqu'il s'agit de revenir sur nous-mêmes et de nous ressaisir intacts, nous n'y parvenons plus. L'excès de la compréhension semble avoir détruit les forces spontanées de notre intelligence et nous avons perdu, avec l'équilibre de nos facultés, la certitude instinctive de notre génie et la possession consciente de nous-mêmes. — Si ce ne sont point là des signes avant-coureurs de décadence, s'il s'élabore quelque chose en nous qui doive vivre un jour, ce n'est assurément rien d'analogue à ce que nous fûmes jusqu'ici.

M. Paul Bourget est de ce phénomène un exemple frappant. Nul peut-être entre les littérateurs de notre âge n'est moins français que lui. Les noms de Tourgueneff, de Shakespeare, de Byron, de Shelley, de

Gœthe ou de Heine reviennent plus souvent sous sa plume, parlent plus à son âme, lui paraissent plus illustres que ceux de Victor Hugo, de Musset ou de Lamartine. Pour écrire, il passe volontiers le détroit et semble se trouver à l'étranger mieux à l'aise qu'en France. Ses nouvelles sont indifféremment signées de Londres, de Paris ou d'Oxford. Il scande ses sonnets, écrit ses études, et fait mouvoir ses personnages dans l'une ou l'autre de ces villes d'eaux qui sont le rendez-vous de la haute vie européenne. Comme Stendhal, il est cosmopolite par goût et par tempérament, non moins que par le souci de participer à tous les modes de l'existence contemporaine. Il est devenu membre, lui aussi, de cette « aristocratie d'un ordre particulier, dont les mœurs complexes n'ont pas encore eu leur peintre définitif. Des femmes la composent qui passent la saison à Londres, prennent les eaux en Allemagne, hivernent en Italie, se retrouvent à Paris avec le printemps, parlent quatre langues, connaissent et apprécient plusieurs sortes d'arts et de littératures. Des hommes y font figure qui ont dîné ou causé avec les personnages importants de chaque pays, et, dans le pays même, sont reçus dans des salons ou des châteaux distants les uns des autres de plusieurs centaines de lieues, lisent les poètes anglais comme les poètes italiens, écrivent parfois dans deux et dans trois langues et mènent, à la lettre, plusieurs existences. »

On pourrait croire que le cosmopolitisme, ainsi pra-

tiqué, conduit inévitablement au dilettantisme. Plusieurs, trompés par l'apparence, ont cru discerner chez notre auteur « cette disposition d'esprit, très intelligente et très voluptueuse, qui nous incline tour à tour vers les formes diverses de la vie et nous conduit à nous prêter à toutes sans nous donner à aucune ». Cette définition est demeurée fameuse. Malgré la fine compréhension dont elle témoigne, elle est pourtant incomplète : elle omet la part d'enjouement délicat qui fait le dilettantisme. Celui-ci ne va point sans un fond d'ironie que l'écrivain de l'*Irréparable* et de *Cruelle énigme* ne possède évidemment pas. M. Paul Bourget ne porte du dilettante que le masque, et sans doute il convient de l'en féliciter. La gaieté doucement railleuse et le détachement suprême lui manquent pour jouer ce jeu frivole en définitive et qui répugne si fort aux âmes droites. A le lire, on dirait au contraire qu'il n'a jamais souri tant il est grave et presque religieux, et ce qui paraît surtout dans ses livres, c'est le sentiment de la grandeur tragique et de la souveraine importance des destinées humaines. Les problèmes ultimes, ceux qu'implique en fin dernière toute existence d'homme, l'attirent et le subjuguent irrésistiblement. Il n'en peut détourner sa pensée. Devant l'impossibilité d'en fournir une solution suffisante, c'est plutôt vers un pessimisme élégant et correct qu'il cherche son habituel refuge.

## II

Tel qu'il est, sérieux et préoccupé, avide et incapable de certitude, partagé entre l'amour du rêve et la soif de connaître, déchiré par les exigences opposées d'une nature mobile et fugace, incertain de la route à suivre, dépourvu de soutien dans le passé, sans échappées sur l'avenir, ambitieux de tout étreindre et las de tout effort, trahi par l'incurable médiocrité de son époque et par celle d'un talent d'ailleurs ingénieux et souple, vivant d'autrui plus que de lui-même, tel qu'il est, son style et son œuvre le révèlent tout entier.

Il y a longtemps que M. Jules Lemaître a signalé les qualités contraires et les grandes inégalités du style de M. Bourget. « Il est, dit-il [1], mièvre et il est fort ; il est pédantesque et il est simple ; tout glacé d'abstractions, raide et guindé, et soudain gracieux et languissant, ou plein, coloré, robuste. Il est excellent et il est, peu s'en faut, détestable. » Pour l'ordinaire, il déroule une phrase lente, monotone, habile aux transitions, sans images, sans éclats ni vibrations d'aucune sorte, si l'on excepte le frémissement contenu d'une pensée toujours anxieuse

[1] *Les Contemporains*, IIIe série, p. 340.

d'où se dégage à la longue une pénétrante tristesse.

Son œuvre présente la même disparate avec le même arrière-fond d'inquiète lassitude. Elle touche à toutes les branches de la littérature : poésie, roman, nouvelles, études, critique, elle se développe régulière et mesurée comme une belle architecture. Ce n'est là pourtant qu'un voile jeté sur une plaie et l'ordonnance convenue d'un grand désordre spirituel. Qu'on examine de plus près cet équilibre voulu, cette harmonie du dehors : en réalité, c'est un chaos où se débat une intelligence vigoureuse, mais hésitante, à laquelle font défaut les principes de certitude essentiels à la force véritable.

Poète, M. Bourget offre peu d'originalité. A peine s'il introduit quelques variations à l'éternelle cantilène de nos courtes joies et de nos plus longues douleurs. Franchement supérieur à François Coppée par l'inquiétude métaphysique, il marche plutôt entre Sully Prudhomme et Leconte de Lisle, s'approchant tour à tour des sujets qui leur sont propres, mais ne les égalant ni par la puissance du rêve, ni par la persistance de l'originalité. L'éclat des couleurs, l'harmonieux accord des surfaces et des lignes, toute la fantasmagorie des choses sensibles ne l'enchante point assez pour que, à l'exemple de l'auteur des *Poèmes barbares*, il en grise uniquement son imagination. D'autre part, sa langue est trop directe, trop pleine, trop massive parfois pour atteindre à la

grâce subtile et à la séduction caressante des *Vaines tendresses* ou des *Solitudes*.

Comme presque tous nos poètes contemporains — hormis Verlaine et Laforgue qui sont uniques par l'ingénue profondeur et par la sincérité candide — M. Bourget manque d'un univers poétique, d'un monde où l'âme se joue en liberté. Il ne dispose que d'intuitions fragmentaires, restes glorieux des romantiques nos prédécesseurs, pierres d'attente isolées sur lesquelles construira, s'il en a les loisirs, le siècle qui va naître. — Le sort des époques transitoires est de prolonger ainsi les choses qui finissent et de pressentir celles qui commencent.

Nous citerons cependant une petite pièce, celle qui dans les *Aveux* ouvre la série ravissante des *Soirs d'été*. Elle nous paraît caractériser assez bien le genre d'inspiration de notre auteur et donner une juste idée de sa manière habituelle. On verra comment la pensée méditative prend, de nos jours, la place des passions absentes :

Le cœur gai s'enivre de l'heure
Qu'embaume le beau soir d'été,
Où le rossignol a chanté
Dans l'arbre que la brise effleure.

Le cœur triste souffre de l'heure
Qu'attendrit le beau soir d'été,
Touchant comme un amour quitté
Et long comme un baiser qui leurre.

Et sur son aile errante, l'heure
Emporte, avec le soir d'été,
Le cœur gai, triste ou dégoûté
Vers la même obscure demeure.

Il faudrait lire aussi, dans le même ordre d'idées, la romance :

J'écrivis un nom sur la grève,
Mais le flot l'eut vite effacé...

Et encore les sonnets qui ont titre : *Indifférence*, *En lisant l'Évangile*, *Mortuæ*, *Désespoir en Dieu ;* surtout celui qui termine cette sentence vraiment bouddhique :

Je songe qu'aucun but ne vaut aucun effort.

Prosateur, M. Bourget est certainement plus complet que poète. Toutefois ses romans aussi offrent un singulier exemple d'incohérence et d'incertitude. Il s'y montre fort inégal. Une distance sépare *Cruelle énigme* d'*André Cornélis*, *Crime d'amour* de *Mensonges*, plus grande encore que celle qui existe entre le poème d'*Édel* et les morceaux détachés de la *Vie inquiète*. Disciple de Balzac, il rappelle le maître, avec l'étendue de son horizon et l'impassibilité de son génie en moins, et, en plus, je ne sais quelle inquiétante divination des instincts sensuels et de leur rôle dans la formation des sentiments. Le corps a pris une place que l'âme occupait autrefois. De là un rap-

prochement si étroit entre l'auteur et son œuvre qu'il semble s'y enfouir complètement. D'elle à lui, l'espace qu'exige une saine perspective n'est pas ménagé. Tout est au premier plan, l'impression est confuse. Et, comme pour augmenter cette confusion, M. Bourget dissèque ses personnages au lieu d'en restituer la vie, explique leurs mouvements au lieu d'en présenter le spectacle, ce qui empêche fort leur intégrale résurrection. Le lecteur doit faire un constant effort d'imagination synthétique pour rassembler ces membres épars en un corps vivant et pour concevoir qu'un souffle de vie puisse animer des âmes pareillement démontées.

Ces âmes elles-mêmes sont, en quelque sorte, à hauteur d'appui. Aristocratiques par leurs habitudes sociales et leur éducation, elles sont moyennes par nature et par naissance. M. Bourget paraît aussi peu capable de s'abaisser au niveau des classes populaires que de s'élever à celui de la vraie noblesse et de la grandeur véritable. Le choc des grandes passions lui convient aussi peu que les gestes brutaux et les appétits grossiers de la plèbe. Les femmes et les hommes dont il nous entretient sont calqués sur un modèle identique. Ce sont des êtres distingués et médiocres ; très cultivés, très raffinés, mais irrésistiblement dominés par leurs sens. Ils s'y abandonnent avec cette acuité d'analyse et les innombrables scrupules de conscience qui constituent la sensualité intellectuelle, de toutes les voluptés la plus morbide et la plus dépravée.

Êtres de pur tempérament, ils prennent l'apparence de caractères par l'espèce de supériorité raisonneuse qui leur permet de s'apprécier eux-mêmes et de se connaître comme s'ils s'appartenaient. En fait, les héros de ces histoires n'ont pas de volonté ; leur vie par conséquent est dépourvue, sinon d'intérêt, du moins de beauté, puisqu'il n'est de beauté réelle que dans les manifestations de volonté et que la volonté est la matière propre de l'art.

## III

Mais, par un revirement bien naturel, les défauts du romancier deviennent les qualités du critique. Des facultés inégales s'excluent facilement. On peut être habile à pénétrer des âmes que l'on eût été incapable de concevoir. Il ne s'agit plus, en effet, de création, mais de compréhension. Or, nul n'est mieux apte à comprendre qu'un esprit dont aucun dogme ne retient plus l'essor et qui flotte au vent de toutes les doctrines. Je ne parle pas de cette compréhension fondamentale qui s'attache à la raison dernière de la vie. Elle est réservée aux cœurs simples et aux volontés droites ; mais de cette curiosité délicate qu'attirent les déductions ingénieuses et qui se plaît à surprendre le secret agencement des existences. Les *Essais de psychologie contemporaine* en sont un exemple accompli. Tout homme devra les lire qui cherche moins

une distraction facile qu'une étude sérieuse des intelligences, et qui ne voit pas seulement dans la littérature le produit arbitraire d'une âme d'artiste créant au hasard de sa fantaisie, mais l'expression nécessaire d'une gestation spirituelle involontaire et parfois inconsciente.

Trop souvent nous feuilletons les livres comme un voyageur regarde les tableaux des musées : par désœuvrement ou par stérile vanité de connaître. Nous n'entrons point dans le personnage de l'auteur, nous ne vivons point sa pensée. Elle développe devant nos yeux distraits la changeante série de ses formes, nous y assistons comme à un spectacle dont les acteurs seraient très loin de nous et peu réels. Et, pour avoir manqué le point central d'où il était seul possible de juger, nos appréciations demeurent superficielles, c'est-à-dire froides et fausses. M. Bourget procède tout autrement. « La grande affaire de la critique, dit-il, est de comprendre le fond commun qui relie les visions de tous les hommes d'une génération à une autre. » Ses *Essais de psychologie* nous donnent une initiation magistrale à cette sorte d'étude qui saisit les choses et les êtres dans leur vitalité intime. « Toute création de la nature, écrit-il encore, offre ce double caractère d'être un organisme et d'être en lutte. » La phrase est significative, car M. Bourget l'applique aux créations intellectuelles. Il considère l'ensemble des facultés de chaque écrivain comme un être organique, vivant de sa vie propre, toujours en

lutte et toujours en action, se formant et se déformant sans cesse selon des lois certaines et immuables.

Cette conception nous met à cent lieues des procédés anciens de la critique. Autrefois, et je n'ai qu'à citer La Harpe pour me faire entendre, « on critiquait », sans doute, et l'on « analysait » ; mais combien l'idée directrice du travail était différente ! On estimait être en droit de distribuer le blâme ou l'éloge suivant des règles fermement établies par la tradition, l'usage et le goût. On comparait l'œuvre d'art à un certain modèle de perfection que l'on imaginait; c'était encore du dogmatisme. Aujourd'hui c'est autre chose : on se garde de tout jugement et l'on pense avoir achevé sa tâche si l'on a compris et fait comprendre. On voudrait juger d'ailleurs qu'on ne le pourrait plus. La mesure des choses manque ; il n'y a plus d'idéal fixe, il n'y a plus de principes établis. Dans cet état la critique est livrée aux caprices des petits écrivains qui n'ont d'autres règles que leurs sympathies et leurs antipathies. Ou bien, si elle veut devenir plus sérieuse, elle cessera d'être proprement critique pour devenir analytique, et littéraire pour devenir psychologique.

Dès lors les méthodes impersonnelles des sciences physiques font leur entrée dans la littérature. Avouons qu'elles y projettent une clarté remarquable et qu'elles fécondent singulièrement une terre tant de fois exploitée.

Envisagées de la sorte, les lettres cessent d'être l'exclusive propriété de quelques esprits d'élite et le champ-clos de luttes courtoises, mais nécessairement frivoles. Elles deviennent partie intégrante du vaste organisme social et s'ajoutent, comme un facteur important, à la somme des phénomènes soumis aux investigations du savoir méthodique.

Le fait n'est pas aussi nouveau qu'il paraît d'abord. Comme tous ceux de cet ordre, il résulte d'un mouvement progressif qui a sa trace dans l'histoire. M. Taine, suivi de M. Hennequin, y marche avec la hardiesse et la précision que l'on sait. M. Bourget ne s'en écarte pas sensiblement, mais son tempérament spécial lui assure une place à part. De ses prédécesseurs directs, l'un est un philosophe, l'autre était un naturaliste compliqué d'un pédant. M. Bourget est un psychologue, il opère sur le terrain qui lui est propre et ne sort pas de ses aptitudes.

## IV

Être psychologue, au sens où nous prenons ce mot, c'est posséder la science des liaisons subtiles qui sont entre la nature physiologique d'un homme et son idéal moral, le discernement du mécanisme qui préside à la naissance ou à la mort des idées et des passions. Avoir l'imagination psychologique, c'est deviner le rapport du monde extérieur avec cet ensemble

d'activités internes qui sont la substance même de l'âme ; l'effet et le contre-effet de l'un sur l'autre ; le flux et le reflux des impressions, l'enchaînement nécessaire des instincts et des actes, les étranges clartés et les obscurités non moins étranges qui tour à tour assombrissent ou illuminent les hauteurs de l'âme ; tout le jeu mobile et fugace en apparence, mais identique et réglé de ce pauvre cœur humain qui monte si haut parfois et parfois descend si bas, et se trouve capable, presque dans le même instant, de crime et d'héroïsme, de grandeur et de lâcheté.

M. Bourget est éminemment doué d'imagination psychologique. C'est par là qu'il vaut et c'est là qu'il excelle. Je le voudrais prouver par quelques exemples pris au hasard de ses livres. Il en est cent pour un ; des raisons de convenance empêchent de citer les meilleurs :

« Elle avait feuilleté tour à tour les œuvres de Balzac et de Spielhagen, *Monsieur de Camors* et *Cometh up as a flower*, confusément, sans jamais se placer au point de vue impersonnel qui seul établit la perspective des œuvres de cette sorte et permet de s'affranchir de leur ivresse en les comprenant... » « La personne est tout pour l'amour, et les faits ne sont rien ; il a cette clairvoyance de comprendre que la félicité ou le malheur ont pour condition première et dernière cette essence indéfinissable qui est comme l'arrière-fond des êtres... » « Il y a une espèce d'immoralité impersonnelle, particulière aux femmes, et

qui est celle des mères, des sœurs et des amantes. Elle consiste à ne plus percevoir les lois de la conscience, aussitôt qu'il s'agit du bonheur de l'homme aimé... » « Quand on commence d'aimer, on trouve à toutes les choses qui environnent la personne aimée des raisons de s'attendrir, et, quand on cesse d'aimer, ces mêmes choses fournissent au cœur des raisons de se refermer davantage... » « Que de femmes se sont trouvées dans cette situation singulière d'avoir mis le mensonge le plus complexe au service de leur sincérité, si bien qu'elles doivent continuer leur personnage factice, pour que leurs véritables sentiments obtiennent satisfaction ! Quand les hommes, pour qui ces femmes-là ont eu la tendre hypocrisie de jouer ainsi un rôle, découvrent ce mensonge, ils entrent d'ordinaire dans des indignations et des mépris qui attestent assez combien la vanité fait le fond de presque tous les amours... » « Elles savent si bien que se donner dans l'amour n'a rien de commun pour elles avec se donner dans le devoir, dans l'intérêt, ou même dans le plaisir... » « La nature ne connaît ni le rire, ni la fantaisie, et l'être qui aime, comme l'être qui a faim, comme l'être qui meurt, sort du mensonge pour rentrer dans cette réalité invinciblement, indiciblement grave, qui accompagne tous les faits essentiels de l'existence. L'arrière-fond de l'homme se dévoile alors et les crises qu'il subit l'émeuvent jusque dans la racine de sa force... » « Elle appartenait sans doute, par l'hérédité, se trouvant la fille d'un homme d'État,

à la grande race des êtres d'action dont le trait dominant est la faculté distributive, si l'on peut dire. Ces êtres-là ont la puissance d'exploiter pleinement l'heure présente sans que ni l'heure passée, ni l'heure à venir trouble ou arrête leur sensation... » « Il y a une plénitude de l'être qui se rencontre seulement dans une complète harmonie entre nos facultés et nos actions. Un frémissement de toute notre nature s'émeut, qui exalte jusqu'à son énergie suprême la conscience de notre vitalité. A ce point de vue[1] toutes les passions sont identiques, et le philosophe, en poursuivant cette extase souveraine de son cerveau, est le frère du joueur et du débauché, comme du héros et du martyr... » « A chaque sorte d'imagination correspond une sorte particulière de sensibilité. Nous ne jouissons et nous ne souffrons que de ce que nous sentons réel, et cela seul est réel pour nous qui reparaît dans notre solitude, quand, fermant les yeux et ramenant notre âme sur elle-même, nous évoquons notre mirage personnel de l'univers. »

Nous ne pensons pas nous tromper beaucoup en affirmant que, dans cet état, la vision intérieure de M. Paul Bourget diffère de celle du commun et même de celle de la majorité de nos écrivains. Ce qu'il sent réel, ce ne sont pas les grandes masses d'idées et les théories spéculatives qui hantent la méditation de M. Taine ; ce n'est pas davantage la beauté plastique comme elle s'imposait quelquefois à Victor Hugo et

[1] Qui est le psychologique et non le moral.

sans relâche à Théophile Gautier ; il n'est tenté ni par le vers harmonieux d'un Lamartine, ni par la prose sonore et largement déployée d'un Paul de Saint-Victor ; encore moins évoque-t-il le détail précis et le relief cruel de la réalité physique qui obsèdent un Zola ou un Guy de Maupassant ; ce qu'il perçoit uniquement, ce sont des états de conscience. Ce qui existe pour lui, c'est la chaîne ininterrompue des causes et des effets telle qu'elle se manifeste, non dans le vaste ensemble de l'univers, mais dans l'enceinte infiniment réduite à la fois et infiniment extensible de la psyché humaine. L'âme, ses mouvements et ses ressorts, ses énergies et ses défaillances, ses déviations et ses métamorphoses, voilà l'étude qui le captive jusqu'à le torturer.

Peut-être, en effet, n'en est-il pas de plus captivante, ni de plus douloureuse. Peut-être est-ce par la poursuite de cette mystérieuse inconnue, toujours fuyante, jamais atteinte, qu'il faudrait expliquer toutes les œuvres d'art, de science et de pensée qui se succèdent à travers les âges. Car, en dernière instance, l'âme se trouve à l'origine et au terme de tout. Que nous sert d'approfondir les choses si nous ne nous connaissons pas nous-mêmes ? Le grand mystère ne se dresse pas, comme le sphinx d'Égypte, sur les bords lointains d'un vaste horizon ; il est près de nous, il ne nous quitte pas, il se tient au centre même de notre vie subjective, il est dans ce *moi* qui dit *je*. Seulement, parmi les modifications qu'a subies cette

chasse à l'âme, modifications qui constituent les phases de l'histoire universelle, il convient de noter celle que nous inaugurons.

Les romantiques avaient conçu l'âme excessive et superbe, ils avaient jeté sur elle d'amples et flottantes draperies, ils l'avaient parée de vertus royales, ils l'avaient dotée d'inspirations héroïques et grandioses. L'école naturaliste arracha violemment ces oripeaux de théâtre, vieux restes du XVII^e siècle. Elle mit l'homme à nu, dévoila ses hontes, ses turpitudes et la difformité misérable de son être. Elle fit saillir tous les muscles, débrida toutes les plaies et prétendit trouver dans l'anatomie des chairs sanglantes le secret de la vie.

Cependant on se dégoûta bientôt de cette brutalité comme on s'était dégoûté des grands gestes et de l'exaltation du romantisme. On sentait que le dernier mot n'était pas dit, qu'il fallait chercher ailleurs et qu'il restait en l'homme quelque chose d'inexpliqué. Au mépris âpre, à l'amertume presque haineuse qu'avaient suscités les spectacles charnels, succédèrent des émotions plus douces. On se prit de tendresse pour l'âme méconnue, on la dégagea toute frissonnante de l'enveloppe infâme où l'on avait pensé l'ensevelir. Elle apparut dans l'immatérialité de son essence comme un fantôme impalpable et triste ; une âme dolente encore de tant de coups reçus, mystique, insaisissable, désolée ; une âme — et c'est ici que se remarque la grande proximité du naturalisme —

tout animale, dont les sentiments ne sont guère encore que des sensations ; une âme nouveau-née, respirant à peine et qui ne semble pas devoir supporter jamais le souffle ardent de la vie morale. Cette âme, baignée d'ombre et de mystère, se lève lentement au sein de la génération nouvelle. Déjà quelques poètes ont accordé leur lyre et préludent à de nouveaux chants.

Cette évolution, qui date des dix dernières années, est évidente chez M. Bourget. Voyez ses romans : leur cadre n'est qu'un décor, plus ou moins réussi, accessoire et négligeable dans le fond. Il laisse place entière aux manifestations psychologiques qui seules méritent de fixer l'intérêt. Aucun tableau n'existe pour lui-même, aucune description ne se fait valoir pour sa beauté propre. Aucun détail n'est relevé, depuis le plus exquis jusqu'au plus troublant, — car il en est de fort troublants — qui ne soit la transcription d'un état intérieur, le signe palpable et le vêtement tangible de cette âme obscure, invisible et présente que les corps incarnent et ne révèlent qu'à demi.

Les ouvrages de M. Bourget, dont nous avons signalé plus haut les lacunes artistiques, empruntent la plus grande part de leur valeur à cette poursuite infatigable de l'âme, et toute leur originalité à la conception nouvelle qu'on s'en fait aujourd'hui.

Universitas BIBLIOTHECA Oviedensis

## V

Mais la préoccupation psychologique, à ce point dominante et pratiquée de la sorte, ne va jamais seule. Elle est invariablement accompagnée d'une tendance analytique. A cette capacité d'intuition créatrice s'en joint une autre d'appréciation pure et de pur discernement ; à cette divination géniale s'ajoute un savoir acquis, triste héritage des civilisations extrêmes. Pour atteindre l'âme dans son essence immatérielle, il fallait d'abord, par un long travail de l'intelligence, l'avoir dégagée des formes sensibles et trompeuses ; il fallait avoir lu beaucoup et beaucoup observé ; il fallait que bien des illusions se fussent dissipées, bien des charmes évanouis, pour que le problème par excellence se dressât dans son effrayante nudité ; il fallait que le voile des apparences, jeté sur le monde par l'éternelle Maya, se fût irrémédiablement déchiré, pour que l'esprit, las de tout autre objet, revînt sur lui-même avec une si redoutable persistance.

Non que l'analyse soit un élément anormal de notre humaine nature. La réflexion est le premier résultat de l'existence individuelle et l'origine de la raison. Ce miroir impersonnel où se reflètent les choses existe en tout homme à des degrés divers d'étendue et de perfection. Il doit être particulièrement

net, limpide et complet chez l'artiste, dont il constitue, somme toute, la faculté maîtresse. Il est la condition du talent, si du moins le talent consiste à tout reproduire pour avoir tout réfléchi. Mais il ne faut pas que ce travail de réflexion altère le libre épanouissement de la vie subjective et empêche la mainmise de l'être personnel sur le monde extérieur. L'analyse n'a pas le droit de dépasser la mesure de nos énergies vitales, ni surtout de se tourner contre elles. Son rôle est de balancer l'impulsion désordonnée de la vie, non point d'en briser la force ou d'en rompre l'unité.

Or, justement, la réflexion analytique est poussée, de nos jours, au point d'envahir tout le reste et de porter atteinte à l'âme elle-même. Les causes de cette exagération sont multiples. Nous en distinguons quatre, différemment actives, qui nous paraissent en résumer plusieurs autres : les conditions d'existence faites aux hommes de lettres, l'influence des procédés scientifiques, celle d'une instruction prématurée, le déficit des caractères.

Aux XVII^e^ et XVIII^e^ siècles, la plupart des gens de plume étaient aussi gens de robe ou d'épée. Magistrats, courtisans ou grands seigneurs, ils étaient chargés, soit à la ville, soit à la cour, de fonctions graves ou d'importantes sinécures. Leurs loisirs seulement pouvaient être consacrés au travail littéraire. Pensionnés et gratifiés, ils ne pensaient point à vivre du produit de leur plume. Leurs ouvrages du reste

se vendaient à peine. Ils écrivaient donc peu et achetaient par leur dépendance le privilège de muser à leur guise.

Ces conditions ne sont plus les nôtres. Les lettres, qui n'étaient pour nos prédécesseurs qu'un délassement glorieux, sont devenues pour nous une carrière. On se prépare de bonne heure à la courir. On s'y forme par de longues lectures, on concentre sur ce but tous ses efforts, on s'y lance tout entier, sans contre-poids. Dès lors l'activité de l'intelligence devient un labeur. Affranchie de toute obligation pratique, livrée à elle-même, employée démesurément, la pensée s'hypertrophie ; elle prend des proportions monstrueuses ; elle trouble les fonctions normales de la vie dont elle absorbe toute la sève, et rompt l'équilibre de l'organisme. Elle finit par se troubler elle-même, et, après avoir tout dévoré, s'en prend à sa propre substance.

Encore cela serait-il peu de chose s'il lui était permis de se livrer à de sereines méditations ou de s'apaiser en de naïves rêveries. Mais la science est là, tyrannique et jalouse, qui défend de créer en dehors de ses cadres et de contrevenir aux règles qu'elle établit ; une science impérieuse, implacable, enorgueillie par de récents et merveilleux succès, fière à bon droit d'une méthode péniblement acquise, mais brillamment appliquée ; une science arrogante et superbe, longuement acclamée par des foules enthousiastes, et cependant controuvée dans ses affirmations derniè-

res, incertaine de ses conséquences, meurtrière des choses de l'âme, qui palpite sous son étreinte comme un oiseau sous la main de l'oiseleur ; une science plus habile à détruire les convictions anciennes qu'à en former de nouvelles. Issue de patientes et laborieuses analyses, elle pousse irrésistiblement l'esprit vers l'analyse.

Et notez que cette science ne se propose point à des personnalités adultes qui seraient capables de réaction et réussiraient peut-être à maintenir leur intégrité. Elle s'impose aux hommes avant qu'ils soient eux-mêmes. Elle nous circonvient et nous séduit avant que nous ayons pris conscience de notre être. Et nous ne comptons encore à notre avoir aucune expérience personnelle, que nous sommes initiés déjà aux expériences d'autrui. On nous apprend à réfléchir, personne ne nous enseigne à vivre. Trop de notions à la fois entrent dans nos cerveaux ; elles nous possèdent et nous ne les possédons pas. Quoi d'étonnant à ce que, jetés aux idées comme les anciens martyrs étaient jetés aux bêtes, notre jeunesse en soit déchirée et que nous demeurions, pour le reste de nos jours, hésitants, sceptiques et raisonneurs ?

D'autant plus que le mal n'est pas sans compensation. On arrive assez vite à se complaire au spectacle des luttes intérieures dont on est tout ensemble et l'arène et le prix. On se sait bon gré de souffrir si délicatement, et, par une erreur coupable, on tient cette banqueroute pour une supériorité. Car notre siècle

est vieux et ne rajeunit guère. Il a du vieillard les allures et les habitudes. Et si l'on y regarde, il est étonnant combien le monde nouveau, issu de la Révolution, a vieilli rapidement, et combien il est tombé plus caduc même que le monde ancien n'avait jamais été.

Mais à ces causes, qui font de notre époque une époque analytique, s'en joint une autre plus fondamentale qui contient et engendre les précédentes. Le savant constate ses effets, le moraliste explique son existence, mais le chrétien seul connaît sa raison dernière : je parle de l'affaiblissement des volontés morales. C'est la maladie dont meurt le XIXe siècle. Quelque nom qu'on lui donne — névrose, pessimisme, nihilisme ou simplement scepticisme — tout revient à ceci : que les énergies intimes de l'homme actuel sont atteintes dans leur source.

Il est facile de le constater. Qu'on lise la *Gazette des Tribunaux* ou les romans en vogue, on verra qu'il existe entre ces criminels et ces héros de livres un trait commun : ils sont dominés par les événements, livrés aux circonstances ; ils n'agissent pas, ils « sont agis » (s'il m'est permis de renverser la syntaxe pour suivre ce renversement de conduite) par l'impulsion fatale de l'hérédité, l'influence du milieu et la convoitise du moment.

L'on nous assure, et cela est vrai, que les découvertes physiologiques récentes, qui font pénétrer le mécanisme aveugle de la loi jusque dans l'enceinte

de l'organisme spirituel et ruinent la confiance que nous avions en notre vouloir, doivent être portées responsables de ce fait. Il est certain encore que les constatations d'une science dite positive, en effaçant les notions de finalité et d'intelligibilité que nous aimions à porter dans l'univers matériel, nous en fournissent une représentation implacable, hostile aux vœux de l'esprit et contraire aux besoins du cœur.

Mentionnons enfin, pour être complets, l'effet plus direct de la dépense cérébrale qu'une civilisation, effrénée dans ses travaux comme dans ses plaisirs, impose d'une manière croissante à ses esclaves. Voilà certes des explications sérieuses autant que plausibles.

Néanmoins, il importe de le dire, elles n'atteignent pas le centre de la question. Elles invoquent des raisons accidentelles et de second ordre qui, seules, ne suffiraient point à expliquer un effet si considérable. La raison véritable est ailleurs : dans ce mal organique dont souffre l'humanité dès les âges primitifs et que le christianisme appelle péché. Nos volontés sont impotentes parce qu'elles sont pécheresses. Le péché dans sa cause est une révolte, et dans ses suites une anémie du vouloir. Il n'est de volontés réelles que celles librement soumises à une loi consentie. On ne veut que lorsqu'on obéit. Dans tout autre cas, on ne veut plus, on désire, et le désir est toujours le signe de l'impuissance. L'homme qui a refusé d'obéir, l'homme déchu n'est plus capable de vouloir, j'en-

tends de vouloir d'une volonté intègre, suffisante, autonome. Depuis lors il a dû, pour agir, — et l'histoire en est témoin — mettre en jeu, non la force de ses propres décisions, mais celle de ses passions, c'est-à-dire l'attrait sensible que les choses exercent sur lui. Cela est rendu manifeste par l'exemple contemporain. Car si le péché, conçu comme maladie de la volonté, sévit sur toute la race humaine depuis qu'elle existe, il était réservé à notre génération d'en subir des atteintes tellement graves qu'elles inquiètent les moins attentifs.

Nous offrons ce phénomène étonnant d'accomplir des merveilles dans l'ordre de l'industrie ou de la science, d'y déployer une vigueur soutenue, de percer des montagnes, de creuser des canaux, de changer la surface de la terre et d'être incapables d'une conviction morale. Nous remuons la matière, nous fouillons le globe, nous le parcourons en tous sens, rien ne nous échappe, hors nous-mêmes. Rien ne nous est impossible, excepté d'établir un point d'appui pour l'âme, une assurance pour l'esprit. En définitive, qu'est-elle donc, cette analyse curieuse, assidue, constante, interminable, à laquelle nous nous livrons, sinon la marque certaine de l'incapacité où nous sommes de vouloir fermement et de nous arrêter en quelque résolution ? On cherche au loin, on va d'un objet à un autre parce qu'on n'a pas la force de conclure. La certitude manque parce que l'énergie de l'affirmation fait défaut. On demande à l'intelligence

ce qu'il faudrait demander à la volonté. On attend du monde ce qu'on devrait trouver en soi ; des choses, ce qui aurait dû jaillir de l'unité intime de la conscience.

L'œuvre de M. Bourget revêt à un haut degré le caractère analytique particulier aux dernières années de notre siècle. Nous avons signalé déjà cette influence à propos des personnages de ses romans. Elle pénètre de part en part sa critique littéraire et lui imprime ce cachet spécial d'acuité cruelle et d'infinie souplesse qui fait le charme et l'effroi de ces sortes d'essais.

L'auteur se plaît à nous renseigner lui-même sur le travail d'analyse qui s'opère constamment en lui et sur le plaisir qu'il y prend :

Je sens passer en moi le sifflement moqueur
Du Méphistophélès que chacun porte au cœur.
Ce satan, qui jamais n'a cherché que la cause,
Me prend mes passions, les tue, et puis m'expose,
Ainsi qu'un médecin fait d'un mort d'hôpital,
Les membres déchirés de leur corps idéal ;
Et cependant j'éprouve à le regarder faire,
Plus d'attrait curieux que je n'ai de colère.

Cet « attrait curieux », M. Bourget le porte à tout spectacle, soit interne, soit externe, mais de préférence à ceux de l'ordre psychologique. Ses poésies montrent quelle monotone patience il met à l'examen de son cœur ; ses *Essais de psychologie* font voir le même examen dirigé sur la pensée d'autrui. L'œil qui reçoit les impressions semble être, chez lui,

moins ouvert que l'œil qui discerne et juge : le sens critique a le pas sur le sens impressif, la faculté de comprendre, sur celle de jouir et de souffrir. De là, sans doute, la froide impersonnalité que l'on rencontre quelquefois, et que l'on s'étonne de rencontrer chez le plus subjectif de nos écrivains. C'est qu'il y a peu d'intimité dans la pensée ; l'intelligence est en l'homme l'élément le moins personnel, le plus éloigné de son être propre, qui est de vouloir d'abord, de sentir ensuite, et de comprendre enfin.

## VI

Toutefois l'analyse, qui devrait être impassible puisqu'elle est impersonnelle, n'a pas toujours ce caractère chez M. Bourget. Elle est plutôt triste et comme voilée de deuil. Dans ce triomphe de la pensée, il y a quelque chose qui meurt, il y a l'agonie navrante de l'âme et celle plus redoutable de l'être moral.

Nos métamorphoses sont progressives et rarement complètes. Nous ne dépouillons jamais absolument ce que nous avons été. L'enfance d'un homme persévère dans son âge mûr. Comme une source cachée féconde une plaine aride, elle coule sans bruit ses ondes fraîches au travers des années moroses. Un enfant se trouve en chacun de nous, sorte de génie naïf et pur, dont les enthousiasmes faciles, les rêves

candides et les illusions font le charme de l'existence et constituent peut-être le meilleur de nous-mêmes. Or, fatalement, l'analyse flétrit cette adorable virginité de l'âme. Elle ne respecte ni les rêves, ni les illusions; elle prétend connaître. Rien ne trouve grâce à ses yeux, qu'une explication solide ou un argument décisif. Elle s'arrêtera donc devant ce qui échappe encore à ses formules; elle voudra savoir la cause profonde de toute instinctive aspiration, de toute émotion spontanée : elle pénétrera dans cette région obscure où s'élaborent secrètement nos espérances et nos désirs, et, comme on ne dissèque que des cadavres, elle y portera la mort.

Une mort d'autant plus rapide que la curiosité intellectuelle sera plus intense et qu'elle se prendra aux manifestations plus fugitives et plus impondérables de l'âme, celles des sentiments. Si Stendhal, dont le regard était d'une excessive acuité, a pu rester cependant vigoureux et serein, — outre qu'il était d'une autre race littéraire — c'est parce qu'il étudiait surtout des états de volition. Qu'on parcoure le *Rouge et le Noir*, on sera surpris de cet examen perpétuel de volontés en mouvement. M. Bourget n'a guère souci que de vie sentimentale, et les sentiments meurent vite quand on les analyse.

Cependant, étroitement unie à l'invisible psyché, il reste encore sa sœur en souffrances, la conscience morale. Également primitive, également ingénue, mais plus grave et plus austère, elle affirme sa pré-

sence par d'impérieuses rigueurs. Ce n'est plus le souvenir persistant des premières joies goûtées, c'est le pressentiment des destinées futures; ce ne sont plus les radieuses imaginations du premier âge, ce sont les perspectives viriles du devoir qu'elle fait lever devant nous La conscience ! Hôte inconnu, mais certain, sur l'origine duquel on disputera toujours, mais dont les droits sont indéniables ; hôte étranger, en apparence, aux conditions terrestres, et qui néanmoins ne s'en laisse jamais exclure complètement. Contredit par les actions des hommes et par les pensées du cœur, suspecté par les sages et raillé par les foules, il ne cesse de s'imposer à tous et ne triomphe pas moins aux grands jours de la vie des peuples; mystérieux conducteur des âmes, il les brise tour à tour ou les restaure, et prononce, aux heures saintes, les mots de la grande énigme.

Quand l'analyse s'approche de la conscience pour la soumettre à ses investigations, elle en est détournée d'abord par une répugnance singulière. Elle se sent mal à l'aise, elle hésite, et, pour la première fois peut-être, se prend à douter de ses droits, car il y a loin de l'être psychique à l'être moral. L'âme, désarmée au premier choc, se laisse saisir sans résistance ; navrée de tant de blessures, elle s'éteint doucement et tristement avec les belles chimères qui la faisaient vivre. La conscience, elle, proteste contre toute intrusion profane ; elle s'oppose avec énergie aux enquêtes de la pensée ; elle ne consent point à se résoudre en

quantités analysables. Que si la pensée persiste, il se livre alors, entre l'intelligence qui ne veut pas abdiquer et la conscience qui ne veut pas mourir, une lutte suprême dont les péripéties présentent un spectacle tragique au cours du drame quotidien qui va de la naissance à la mort de l'homme.

Cette lutte est partout aujourd'hui. Elle rend à notre époque, si médiocre à d'autres égards, un reste de grandeur que signaleront les historiens à venir. Les livres de M. Bourget attestent bien quels assauts formidables subissent actuellement les idées morales et religieuses. C'est là, sans doute, qu'il convient de chercher, avec leur signification dernière, leur plus sérieux attrait. Du moins y voyons-nous la cause de la haute faveur qui les accueillit. Nous sommes naturellement enclins à aimer beaucoup les auteurs qui se montrent soucieux de notre dignité. Nous leur pardonnons les plus graves lacunes esthétiques, au besoin nous descendons avec eux jusque dans la fange, — ce limon maternel dont nous avons été formés — pourvu que de ce bas-fond s'élève un soupir sincère vers une destinée plus haute et qu'on sente courir partout le frisson d'une divine inquiétude.

M. Bourget, qui nous repousse par plus d'un côté, nous captive par celui-ci. Trop excellent psychologue pour n'être point spiritualiste, il ne trouve pas dans le jeu des affinités matérielles une explication suffisante de l'univers. Quelque ingénieuse distinction qu'il ait établie entre le but que poursuivent séparé-

ment le psychologue et le moraliste, il ne la respecte pas toujours. Les notions de bien et de mal ne lui sont pas indifférentes.

Voici ce qu'il écrivait à Mme Adam dans la préface du second volume des *Essais* : « Prendre au sérieux, presque au tragique, le drame qui se joue dans les intelligences et dans les cœurs de sa génération, n'est-ce pas affirmer que l'on croit à l'importance infinie des problèmes de la vie morale ? N'est-ce pas faire un acte de foi dans cette réalité obscure et douloureuse, adorable et inexplicable, qui est l'âme humaine ? » *André Cornélis* excepté, tous ses romans tournent autour des grandes questions de l'existence spirituelle. Leurs titres mêmes en font foi : *L'Irréparable*, *Cruelle énigme*, *Crime d'amour*, *Mensonges*. Ils n'annoncent aucune aventure d'existence historique ou contingente, mais indiquent seulement l'unique et l'universelle aventure de l'âme aux prises avec elle-même.

Plus encore. Ce psychologue spiritualiste, ce moraliste inconscient est presque un chrétien ; les idées de souillure et de sainteté, de faute et de salut ne lui sont point étrangères ; elles obsèdent son esprit :

> Ah ! que n'est-il une eau lustrale, un bain puissant,
> O femme ! pour guérir l'âme passionnée
> Ou pour te rajeunir et te laver le sang !

Ailleurs il se plaint de sentir s'épuiser en lui

> Ce qui reste de l'eau divine du baptême.

Que l'on relise à ce point de vue *Cruelle énigme* et *Crime d'amour*. De ces deux histoires parallèles, l'une s'abaisse vers la chute, l'autre monte vers la régénération. La portée de ces tentatives ne nous semble pas avoir été suffisamment comprise par la critique. On s'est quelquefois moqué de cette « énigme », qui n'a rien en effet de bien « cruel » ni de bien énigmatique pour les disciples d'Auguste Comte. de Herbert Spencer ou même de Schopenhauer. Que la chair triomphe de l'esprit, cela n'est pas pour scandaliser nos dilettantes épicuriens. Ceux-là seuls en seront troublés, qui ont retenu les leçons du christianisme et dont les yeux éblouis ont gardé la mémoire de l'idéale pureté qu'il fit resplendir ici-bas. Comme Hubert Liauran, écoutant à Folkestone les vagues plaintes de la mer, croyait entendre d'avance « la rumeur mystérieuse et lointaine de la destinée », ils sentiront, de feuillet en feuillet, peser plus lourdement sur eux le poids de la fatalité mauvaise qui les courbe vers le mal, et sortiront de ce livre, comme ils sortent des expériences de chaque jour, vaincus par l'évidence de la faute originelle.

Pareillement le « crime » d'Armand de Querne ne lui apparaît pas d'abord comme tel. Amener Hélène Chazel à se donner à lui en protestant d'un amour qu'il ne ressent point, l'abandonner ensuite par lassitude, voilà certes une conduite fort simple pour qui n'admet d'autre principe que l'égoïsme et d'autre existence que celle des corps. Mais elle devient cou-

pable et le torture comme un remords du jour où le cri de détresse de la femme trompée lui dévoile une vie intérieure qu'il ne soupçonnait pas. « Il y a donc, pensait-il, une vie et une mort des âmes, quelque chose qui les nourrit et quelque chose qui les détruit, une damnation et un salut spirituel. » Et dans l'impossibilité de trouver un appui solide, religieux ou métaphysique, il s'attache à cette « religion de la souffrance » qui semble être la conception fondamentale du mysticisme slave. Une infinie pitié, une ineffable compassion pour le malheur irresponsable des créatures deviennent dès lors le moyen du salut et le commencement de la régénération.

Dans *Mensonges*, le même problème se pose, mais plus dramatique parce qu'il est plus concret, parce qu'il s'incarne dans le dialogue de deux personnalités vivantes, parce qu'il va au vif de la question et qu'il met en présence, d'une manière saisissante, les deux solutions contraires de la vie humaine que proposent le monde et le christianisme. René Vincy a tenté de se suicider par désespoir d'amour. Claude Larcher, son ami, et l'abbé Taconet, son oncle, sortent d'auprès de lui. « Les premières minutes durant lesquelles les deux hommes marchèrent ensemble furent silencieuses. L'abbé Taconet en avait toujours imposé à Claude par un de ces caractères irréprochables qui contrastent trop avec la bassesse des mœurs courantes pour que leur seule existence ne constitue pas un blâme constant au regard d'un enfant du siècle,

perdu de vices et affamé d'idéal, comme était l'écrivain. Encore maintenant, et tandis que l'abbé allait auprès de lui de son pas un peu lourd, il le regardait en songeant aux abîmes moraux qui le séparaient de ce prêtre. Il y avait une sérénité dans cet ardent regard, celle de l'homme qui s'est endormi chaque soir et réveillé chaque matin, durant des années, sur une idée de dévouement. »

Puis le dialogue s'engage, serré, pressant, véritable duel où se concentrent la force et le sens du livre. Il vaut d'être lu [1] et médité. J'y relève les passages suivants :

« Certaines natures sont ainsi, comme ces boîtes chinoises qui en contiennent six ou sept autres... C'est un animal très compliqué, dit Claude, expliquant au prêtre la conduite de Mme de Moraine. — Compliqué ? fit l'abbé en hochant la tête. Je sais que vous avez de ces mots pour n'en pas prononcer d'autres bien simples. C'est tout simplement une malheureuse qui vit à la merci de ses sensations. Tout cela, c'est de grandes saletés. Son noble visage exprimait un dégoût profond tandis qu'il prononçait cette phrase brutale. »

« Qu'espérez-vous donc rencontrer dans cette redoutable région des sens où vous vous engagez sous prétexte d'aimer, sinon le péché avec son infinie tristesse ? Vous parlez de complication. Elle est bien sim-

[1] Ceux qui seraient empêchés de le faire nous sauront gré peut-être d'en citer quelques fragments.

ple, la vie humaine. Elle tient tout entière dans les dix commandements de Dieu. Trouvez-moi un seul cas, je dis un seul, auquel il n'ait pas répondu d'avance. Y a-t-il donc un aveuglement sur les hommes de cet âge, qu'un enfant que j'ai connu si pur en soit arrivé là en si peu de temps pour avoir seulement respiré la vapeur du siècle?... »

« Ces grands écrivains que vous enviez, songez-vous quelquefois à la tragique responsabilité qu'ils ont prise en propageant leur misère intime ? Je n'ai pas lu les deux romans que vous venez de nommer *(Adolphe, Manon)*, mais le *Werther* de Gœthe, mais le *Rolla* de Musset, je me les rappelle. Croyez-vous que, dans le coup de pistolet que vient de se tirer René, il n'y ait pas un peu de l'influence de ces deux apologies du suicide ? Savez-vous que c'est une chose effrayante de penser que Gœthe est mort, que Musset est mort, et que leur œuvre peut encore mettre une arme à la main d'un enfant qui souffre ? Non, les maladies de l'âme veulent qu'on ne les touche que pour les soulager, et cette espèce de dilettantisme de la misère humaine, sans pitié, sans bienfaisance, que je connais bien, me fait horreur... Croyez-moi, conclut-il, en montrant à l'écrivain la croix dressée au-dessus de la porte de l'église du couvent des Carmes, personne n'en dira plus que Celui-là sur la souffrance et sur les passions, et vous ne trouverez pas le remède ailleurs. »

Et le prêtre, par le seul rayonnement de sa valeur

morale et par cette supériorité intrinsèque que donne le christianisme à ceux qui le vivent, fait rendre les armes à Claude Larcher et lui arrache cet aveu : « Vous êtes un juste, monsieur l'abbé, c'est encore là le plus beau des talents et le plus sûr. »

« Il sauvera René, songeait-il, après avoir vu la soutane du grand chrétien disparaître derrière la porte du collège... Sa rêverie devint alors singulièrement sérieuse et mélancolique. Il marchait presque machinalement, du côté de sa maison de la rue de Varenne, et il laissait son esprit flotter autour des idées que la conversation, et plus encore la seule existence du prêtre avaient éveillées en lui. C'en était fini de la félicité physique éprouvée deux heures auparavant sur le balcon de Colette. Toutes les misères de la vie sans dignité qu'il menait depuis deux ans refluaient à la fois dans sa mémoire, rendues plus misérables par les magnificences cachées de la vie du devoir dont il venait de contempler un exemplaire accompli. Cette impression amère du mépris de soi augmenta quand il se retrouva dans son appartement, rempli des souvenirs de tant d'heures coupables et douloureuses... « Oui, l'abbé sauvera René. Mais moi ? » En quelques minutes il dressa le tableau de sa situation actuelle : trente-cinq ans bien passés, pas une raison sérieuse de vivre, désordre en dedans et désordre au dehors, dans sa santé et dans sa pensée, dans ses affaires d'argent et dans ses affaires de cœur, un sentiment définitif du néant de la littéra-

ture et des hontes de la passion, avec une incapacité absolue d'abdiquer le métier d'homme de lettres et de quitter le libertinage. « Est-il vraiment trop tard ?... »

Il nous semble que ce témoignage a son prix.

## VII

Or qu'adviendra-t-il de M. Paul Bourget ? S'en tiendra-t-il à cette antithèse artistique ? Ira-t-il plus avant ? Retournera-t-il en arrière ? Après avoir entrevu « les magnificences cachées de la vie du devoir », s'en laissera-t-il distraire de nouveau ?

J'écarte toute question de rôle à jouer, d'influence à exercer, d'impression morale à produire. Je ne considère pas même la vie personnelle de l'homme. Je me place exclusivement au point de vue littéraire et je demande : que va devenir l'écrivain qui est dans M. Bourget et quelle carrière va-t-il encore fournir ? Elle fut brillante jusqu'ici et fêtée par le public. Mais une chose nous inquiète : nous n'avons pu trouver dans le large déploiement de l'œuvre accomplie une seule trace de rénovation intime. Il y a épanouissement, il n'y a pas progrès. L'auteur étend ses horizons, il n'en change pas. Le centre autour duquel gravite son existence ne s'est point déplacé : il continue d'être uniquement dans la vie psychique. Déjà ses ouvrages se ressemblent beaucoup ; nous craignons qu'ils n'aillent se ressemblant toujours davantage.

« C'est l'essence d'une coupe d'être épuisable », dit quelque part M. Renan. Aussi vaste que soit la coupe de l'univers, si profond que paraisse le calice de l'âme, on n'y boit pas sans trouver le fond. L'épuisement de l'imagination, le vide de la pensée, la sécheresse du cœur, voilà l'ennemi qui rôde autour de nos jeunes hommes de lettres et qui les terrasse trop souvent. Il faudrait, pour en triompher, plus que du travail et plus que du talent, il faudrait cette vigueur de jeunesse et cette impulsion souveraine que les grandes espérances donnent aux grandes âmes. « Lors même que notre homme extérieur se détruit, notre homme intérieur se renouvelle de jour en jour », écrivait saint Paul aux fidèles de Corinthe. Et l'Apôtre, malgré les tribulations de son ministère, malgré les dénuements de son pèlerinage, était, sans doute, moins pauvre que les enfants d'un siècle riche de tous les trésors du monde, mais qui sent tarirf ses orces vives et touche le fond de sa vitalité.

Il ne suffit pas pour écrire de faire sonner des mots ou de ciseler des phrases ; il ne suffit pas même de fouiller anxieusement les profondeurs de l'âme et de faire jaillir des sentiments délicats ou sublimes ; il est encore besoin de vivre, c'est-à-dire de renouveler ses expériences, de courir au devant de quelque but, de tendre à quelque certitude. Être un artiste ne dispense pas d'être un homme, et pour être un homme il faut croire à quelque chose. Rien de plus riche, en première apparence, que le scepticisme au

service de grandes facultés intellectuelles ; rien de plus pauvre en réalité. Auprès de lui la croyance fait d'abord triste figure ; mais à la longue elle l'emporte, car elle est la vie même. Qu'il le sache ou qu'il l'ignore, le sceptique joue avec des débris de certitudes. Il en reçoit le peu de consistance qu'il possède. Qu'on lui enlève ces débris ou qu'il les repousse tout à fait, il ne reste que le néant.

Point d'hommes forts sans fortes convictions ; point de convictions sans cultes. M. Bourget s'est refusé jusqu'à présent les convictions et les cultes. Il a vécu sans temple et sans autel. Non qu'à plusieurs reprises et de diverses façons il ne se soit approché du sanctuaire. Le remarquable *Essai* qu'il a consacré à la philosophie de M. Taine l'avait conduit à réclamer « une solution humaine de la vie humaine, une transcription mystique et surnaturelle de nos actes passagers, un monde éternel et immuable derrière ce chaos d'apparences fugitives, un Dieu paternel au cœur de la nature ». En étudiant le théâtre d'Alexandre Dumas fils il s'était écrié : « Est-ce qu'un désordre organique suffit à expliquer cet appétit déréglé du sublime ? Est-ce qu'il n'y a pas dans la fièvre exaltée de ces victimes du besoin de l'au delà, un je ne sais quoi de plus réel peut-être que notre science, de plus raisonnable que notre raison ? » Après son « crime d'amour », Armand de Querne poursuit à Londres un angoissant monologue : « Mais alors, songeait-il, Dieu existerait ! Je pourrais me jeter à

genoux à cette heure où je souffre et dire : « Notre Père qui êtes aux cieux... » Notre Père !... quand le jeune homme en arrivait à ce point de son raisonnement, les larmes lui montaient aux yeux. Lui qui n'avait connu ni son père ni sa mère, cette seule phrase de la sublime oraison lui causait une émotion inexprimable... » Enfin dans son dernier ouvrage, M. Bourget vient d'évoquer, contrastant avec la pourriture morale de sa génération, l'austère figure de l'abbé Taconet, le « grand chrétien ».

L'auteur voudra-t-il suivre l'exemple du prêtre ? Acceptera-t-il de se mettre à l'école du devoir ? Surtout saura-t-il discerner le Christ dans le chrétien ? et, l'ayant discerné, s'inclinera-t-il pour adorer ? L'avenir répondra. Mais, qu'il y prenne garde ! sa fortune littéraire est engagée dans cette réponse. Déjà certains indices accusent un tarissement des énergies créatrices ; déjà, par endroits, la fatigue et l'effort se font sentir. Il est, dans le domaine de la production artistique, comme dans la vie morale, des hauteurs où l'on ne saurait se tenir en suspens. Il en faut redescendre ou monter davantage. M. Bourget est arrivé à ce point critique où les forces naturelles d'un homme ne suffisent plus à fournir la matière de l'œuvre conçue d'après un modèle supérieur : moment décisif, où s'accomplit la rupture du talent d'avec son idéal et qui marque le premier fléchissement précurseur de la décadence. Car, ce que nous disions au commencement de cette étude, de l'action dissolvante

exercée par le christianisme sur les sociétés redevenues païennes, est aussi vrai pour les individus. Les idées évangéliques qui feront sauter en éclats l'organisation sociale de l'humanité moderne énervent également les âmes individuelles, et, par un juste retour, ruinent les hommes comme elles ruinent les peuples.

La pièce de drap neuf emporte le vieil habit. Qui refuse la robe entière doit accepter de marcher en haillons.

Septembre-octobre 1889.

# EDMOND SCHERER

La destinée de l'homme est éminemment héroïque ; il doit tout conquérir, le monde et la vérité, et sa vie même est l'enjeu du combat. Nous nous figurons mal ce qu'avait de tragique la situation de nos ancêtres, lorsque faibles et dénués, ils se mesurèrent pour la première fois avec les forces cosmiques. Tout leur était hostile ; le danger, le mystère et l'effroi les environnaient de toutes parts ; ils avaient tout à vaincre par l'effort ingénieux d'une volonté chancelante et les fières audaces d'un cœur tremblant. Des siècles s'écoulèrent jusqu'à ce que l'homme, jouet de la nature, en fût devenu le maître. L'histoire de cette maîtrise est l'histoire de la civilisation ; son œuvre est loin d'être achevée.

La lutte se compliqua bientôt d'un nouvel élément. A peine campé sur une terre mal soumise, l'homme devint ennemi de l'homme. Il préféra gagner par la violence les ressources plus amples qu'il aurait dû tirer du sol. Il tourna contre son frère le courage qui

lui était venu et rougit de sang humain les armes qui l'avaient délivré des bêtes de la forêt. Des sentiments plus nobles, des principes généreux se mêlèrent, pour l'exalter, à la valeur physique, et la guerre universelle développa l'héroïsme chevaleresque. L'Europe adolescente en vécut six cents ans.

Elle vit différemment aujourd'hui, mais elle vit encore d'héroïsme. L'homme autrefois agissait debout ; il s'assied maintenant pour réfléchir. Les ardeurs du sang se sont calmées ; la raison délibérante a tempéré les impétuosités passionnelles, et, ramenant la pensée sur elle-même, lui ouvre des horizons nouveaux. Une organisation sociale comme la nôtre, écrasant de son poids séculaire toute initiative personnelle et réglant à l'avance les moindres détails de la vie, ne comporte plus guère d'autres drames que ceux de la pensée morale. Les réalités intimes prennent place à côté des réalités extérieures devenues moins impérieuses. Le tragique cesse d'être dans des situations dont la plupart sont médiocres, mais assurées ; il se réfugie dans l'âme et dans la solution des problèmes qu'elle se pose. Car, cependant que s'affermissent les conditions de l'existence matérielle, celles de l'existence spirituelle s'ébranlent de toutes parts et l'unité consentie d'une croyance commune, dans laquelle on vivait fort et l'on mourait paisible, se brise en recherches anxieuses et en doutes cruels.

Les prouesses guerrières et les faits d'armes auxquels se livraient, casque en tête et lance au poing,

les chevaliers nos aïeux, et que les troubadours allaient chanter de castel en castel durant les soirées d'hiver, nous les accomplissons, nous, dans les méditations silencieuses de nos chambres d'étude, pendant les longues heures des nuits sans sommeil, où, corps à corps, nous luttons avec la destinée. Assauts pour assauts, ceux que nous soutenons valent ceux de nos pères ; seulement ils demeurent ignorés et la gloire nous manque des anciens combattants. Le livre seul nous reste pour témoigner du grand duel où la plupart d'entre nous sont engagés et mettre au jour ses redoutables péripéties.

## I

Edmond Scherer était au nombre de ces lutteurs silencieux et tragiques ; ses livres, parmi plusieurs autres de cette époque, mais avec des caractères spéciaux de profondeur et d'acuité, portent la marque de ce grand duel. On entrevoit par place comme un reflet sombre de lames tendues ; on croit entendre encore le choc de l'acier frappant contre l'acier, et leurs pages douloureuses découvrent parfois une blessure saignante. Ce ne sont là toutefois que des éclairs isolés et comme les rares abandons d'une âme habituellement environnée de hauteur et d'indifférence. A part le sourd grondement d'un style austèrement contenu et les révélations presque involontai-

res de courts passages, Scherer ne s'ouvrait point en public. Il ne se livrait qu'à ses amis dans l'intimité, et, pour le connaître à fond, il fallait savoir sa vie. Mêlée jadis à d'orageuses discussions, elle était rentrée dès lors, non dans l'oubli, mais dans le silence. Il convenait de respecter ce silence et la pudeur de celui qui se dérobait ainsi à des curiosités indiscrètes ou blessantes.

Mais la vie de Scherer incarnait trop fidèlement celle de son esprit, et l'évolution de son esprit lui-même touchait de trop près à l'évolution plus générale de la pensée contemporaine, pour demeurer toujours dans l'obscurité du mystère. M. Gréard vient de l'en tirer avec éclat par un livre admirable[1] et de la rendre à l'histoire et à la philosophie religieuse de notre siècle, c'est-à-dire à son possesseur légitime. Placé de telle sorte que l'intimité qu'il soutenait avec Scherer et avec sa famille lui permettait de consulter à la fois des souvenirs personnels et des notes manuscrites, et de les joindre à la grande trame des livres publiés en les éclairant l'un par l'autre, nul sans doute n'était mieux qualifié pour accomplir cette résurrection. Car c'est une véritable résurrection. Par une abnégation littéraire assez peu commune aujourd'hui, l'auteur s'est entièrement effacé devant le sujet dont il traite. C'est Scherer et Scherer bien vivant qui, d'un bout à l'autre, remplit le volume ; Scherer depuis l'éveil de

[1] *Edmond Scherer,* 1 vol., grand in-18, — Paris, Hachette, 1890.

ses facultés naissantes jusqu'à leur magistral emploi ; Scherer de la première et de la dernière conversion, Scherer chrétien et Scherer incrédule, Scherer théopneuste et Scherer agnostique ; c'est lui seul, tour à tour théologien, philosophe, journaliste et critique, qui finement étudié, merveilleusement compris, se dresse devant nous. Il est difficile d'observer dans la sympathie constante une mesure et un tact plus parfaits que n'en observe M. Gréard ; il est difficile de dessiner une figure plus vivante d'une manière plus sobre et plus plastique et de mieux expliquer un homme par le développement interne de ses ressources, de ses aptitudes maîtresses et de ses besoins.

Mais cette objectivité même dans la narration biographique, qui jette sur l'existence de Scherer une si lumineuse clarté, fait ressortir non moins clairement le problème religieux qu'implique cette existence, et ce problème n'est pas résolu. Il devient d'autant plus inquiétant que ses données sont plus positives et qu'il est également impossible de mettre en doute la réalité du christianisme primitif de Scherer et celle de son incrédulité subséquente. Comment la certitude chrétienne, après s'être affirmée de la sorte et avec une vigueur si grande, peut-elle s'obscurcir chez un croyant au point de s'éteindre tout à fait? Cette question, vraiment redoutable, n'est point résolue ; aussi bien ne pouvait-elle pas l'être, car elle ne se pose que pour les seuls chrétiens. Elle n'existe pas en littérature et en philosophie ; elle ne présente

là qu'un intérêt psychologique et se réduit à la marche naturelle d'une intelligence à la recherche du vrai. Cette recherche et les transformations qu'elle amène, surtout lorsqu'elles s'accomplissent avec l'absolue sincérité que l'on voit en Scherer et chez un homme de cette valeur, sont déjà certes assez importantes pour exciter et retenir l'attention. Elles deviennent poignantes et douloureuses pour ceux-là qui se refusent à voir dans le christianisme une vérité seulement, à côté de beaucoup d'autres, mais qui lui attribuent les caractères de la vérité même.

L'impersonnalité et la clarté du livre de M. Gréard ajoutent, nous l'avons dit, au tragique de cet exemple. Biographe et psychologue, l'auteur se borne à suivre un mouvement d'idées dont il cherche les causes et montre les conséquences. Il ne se permet aucune appréciation propre ; il lui suffit de mettre à nu les ressorts secrets de l'organisme intellectuel qu'il étudie et d'en découvrir le jeu caché. Mais il s'identifie ou paraît s'identifier tellement avec sa démonstration ; celle-ci du reste est si évidente en soi, que le lecteur chrétien, convaincu et troublé, se demande presque avec angoisse lequel a raison de lui-même ou de Scherer, et si peut-être, en effet, la foi ne serait qu'un préjugé tenace, réfractaire à la raison, une sorte de parti pris traditionnel, embrassé par l'enthousiasme, entretenu par la paresse ou l'ignorance, et qu'un effort viril de la pensée ruinerait infailliblement ?

Car l'incrédulité de Scherer n'a pas seulement ceci de particulier qu'elle est d'un homme entièrement convaincu du christianisme et qui s'en détache entièrement, mais qu'elle est lente, graduelle, interne et spontanée dans ses origines, que la conscience y a part et non point la passion, qu'elle résulte de la seule mais impitoyable application des lois de l'entendement à l'objet de la croyance, qu'elle prend de la sorte un caractère général de nécessité logique et devient le type universel d'une crise normale autant qu'inévitable. A ce point de vue, le problème s'élargit encore et l'on se demande si la destinée de ce théologien ne serait pas effectivement celle de la théologie elle-même, c'est-à-dire de la religion cherchant à se rendre compte de sa créance ? C'est évidemment ainsi que l'entendait Scherer ; c'est encore ainsi que paraît l'entendre M. Gréard, dont la sereine compréhension ne s'étonne ni ne se trouble de rien, et qui s'attache avec une égale complaisance à légitimer l'orthodoxie pieuse du professeur de Genève et le scepticisme ardent du critique de Versailles.

Devant l'Église, la « question Scherer » n'est donc pas tranchée. Elle reste intacte et s'impose même plus impérieusement que jamais à l'attention des chrétiens. Sa portée générale, que nous venons de caractériser, se complique encore lorsqu'on envisage les circonstances spéciales au protestantisme français qui la conditionnent et le milieu historique où elle est née.

Dans le temps que Scherer secouait les entraves de

la théopneustie tout en continuant à professer une foi positive, un éveil de libéralisme théologique, inauguré par Vinet, se dessinait en France. La *Revue de théologie* de Strasbourg, fondée en 1851, en devint l'organe retentissant. Ce mouvement, qui avait suscité de grandes espérances dans la jeune école, ne tarda point à dévier. Avec MM. Réville et Colani, par une pente insensible, il rejoignit ou à peu près le naturalisme scientifique de Scherer. Ceux d'entre ses premiers adhérents qui restèrent chrétiens furent contraints d'en sortir. Ils demeurèrent longtemps désorientés et leur position ecclésiastique fut quelque peu compromise. Ce misérable dénouement jeta sur la nouvelle théologie qui cherchait à se faire jour un discrédit total et qui est loin d'être oublié. Vinet lui-même devint suspect. L'orthodoxie rigide se fit de cet exemple une arme d'autant plus foudroyante qu'elle était plus massive, et l'on couvrit d'une même réprobation tous les efforts tentés depuis pour l'affranchissement de la pensée religieuse.

Cette réprobation est-elle légitime ? Est-il juste d'établir entre les divers promoteurs d'un mouvement une telle solidarité ? L'exemple de Scherer est-il concluant sous ce rapport ? A-t-on tout dit lorsqu'on l'a cité ? Et ne pourrait-on pas concevoir une issue différente au conflit dans lequel sont engagées l'ancienne et la nouvelle théologie ?

C'est ici le second côté de la question. Le premier touchait aux rapports essentiels et permanents du

monde et de l'Église, de la certitude chrétienne et de la certitude naturelle ; celui-ci touche, au sein de l'Église, aux rapports occasionnels et transitoires de deux écoles et de deux conceptions différentes de l'autorité religieuse. Quoique secondaire, ce côté de la question est pourtant grave parce qu'il est actuel et qu'il répond à des préoccupations vivement et récemment excitées. Nous ne le traiterons point à part ; il se résoudra de lui-même par l'ensemble de nos considérations. Car le but des lignes suivantes est de chercher une solution au problème que la vie d'Edmond Scherer place devant la pensée chrétienne, ou, si l'on veut, de tenter dans un but apologétique ce qu'a fait M. Gréard par curiosité littéraire. L'ouvrage de ce dernier reste à la base de notre étude ; il nous permettra d'être bref et nous dispensera de revenir sur les points acquis. Nous nous contenterons de pousser en quelques endroits, plus avant qu'il ne pouvait faire, une analyse d'ailleurs un peu différente de la sienne. Comme lui, nous nous efforcerons de tout comprendre ; mais nous ne saurons, comme lui, tout absoudre. Persuadé que, s'il est une morale, elle est universelle et préside à l'ensemble des activités humaines, nous lui soumettrons aussi celle de l'intelligence et nous trouverons dans le fait absolu de l'obligation le point d'appui et le critère infaillible même de la pensée théorique.

## II

Par une réaction naturelle contre le déisme du XVIIIe siècle, qui s'était introduit jusque dans nos Églises protestantes et en avait singulièrement altéré la vigueur, le Réveil de 1820 accentua l'élément divin dans l'œuvre du salut. Une part trop large avait été faite à la libre initiative de l'homme ; on ne pouvait la restreindre qu'en accentuant celle de Dieu. Mais, comme il arrive en ces occasions, on le fit démesurément. Sous prétexte de revenir à la doctrine des réformateurs, on revint à la théologie de leurs disciples immédiats, et la scolastique orthodoxe du XVIIe siècle, adoptée sans examen et presque sans restrictions, plaça d'emblée devant les fidèles un système chrétien très complet et très logique, mais dans l'élaboration duquel aucun rôle ne leur était laissé et dont il leur était interdit de faire la preuve.

Son trait distinctif — je parle du système théologique ressuscité par le Réveil, non du Réveil lui-même — était l'intellectualisme, et c'est là peut-être qu'il faut chercher le seul prolongement du rationalisme philosophique auquel il succédait. Les faits chrétiens y perdaient leur caractère de réalités historiques et morales pour se transformer en dogmes rationnellement explicables. Ces dogmes eux-mêmes, violemment séparés de l'histoire qui les fonde, y retrouvaient à

peine leurs attaches et formaient un code abstrait, dont une dialectique judiciaire était à la fois le principe d'unité, d'interprétation et d'application. A la base de cet édifice, qui avait pour faîte et pour couronnement le salut individuel obtenu par satisfaction juridique et par expiation vicaire, se trouvait l'autorité souveraine de l'Écriture. Là était la pierre d'angle. Une autorité morale et spirituelle, sans doute, mais non pas d'abord, ni en première instance, puisqu'on la prouvait à coups de miracles, c'est-à-dire de témoignages sensibles, et qu'on l'établissait à la façon d'un théorème, c'est-à-dire par enchaînement syllogistique. On tenait la Bible pour la parole de Dieu au sens le plus matériel du mot ; la Révélation n'était point le déroulement successif d'une histoire sainte, mais l'enseignement didactique d'un catéchisme ; l'inspiration n'était pas active, vivante et spirituelle, mais extérieure, passive et mécanique ; elle ne contenait rien d'humain, ni de contingent, rien qui pût s'adapter aux milieux et aux temps ; l'homme n'y participait que pour la reproduire machinalement ; il écrivait sous la dictée du Saint-Esprit comme écrit un écolier sous la dictée du maître. D'où il résultait que l'inspiration était littérale et absolue ; que le fond et la forme, l'esprit et la lettre de la Bible étaient au même degré infaillibles et normatifs. Tombée du ciel, sans attache aucune avec le cœur humain, l'autorité du texte se dressait, incompréhensible et formidable, comme un roc abrupt se dresse au sein des flots. Tous

ceux que les vagues du doute n'y avaient point jetés vivants et debout, venaient se meurtrir désespérément et se briser contre ses dures arêtes. — Le professeur Gaussen, dans un livre célèbre, remarquable par la piété sérieuse, la candeur et la conséquence, consacrait le dogme fondamental de la théologie du Réveil sous le nom de Théopneustie.

Cette conception, qui nous étonne aujourd'hui, n'étonnait personne à cette époque. Elle abrita une génération de croyants qui s'y trouvaient à l'aise et se doutaient peu des difficultés qu'ils préparaient à la génération suivante. Rien ne prouve mieux combien grand peut être, durant une période donnée, l'écart temporaire entre la théologie et la foi sans que celle-ci paraisse en souffrir, et combien, à la longue, cet écart lui est néanmoins funeste. Car les hommes du Réveil étaient des chrétiens authentiques, dont le cœur avait été vraiment touché par la grâce. Leur vie chrétienne fut aussi féconde que leur pensée chrétienne devait être stérile. Non qu'ils aient manqué de science, mais leur enseignement s'éteignit avec eux et ne porta point les fruits qu'ils espéraient. On doit l'oser dire maintenant : ils avaient donné à un évangile très fervent une formule très défectueuse ; elle devait finir par énerver cet évangile lui-même. En plaçant à la source de leur foi une autorité étrangère par sa nature à l'objet et à l'essence de cette foi, ils rentraient d'une façon détournée dans la méthode catholique romaine, de laquelle ils avaient cru s'af-

franchir. Leur procédé, pour être plus subtil et moins choquant, lui était fondamentalement identique.

Nous nous garderons, au reste, de condamner sans réserve une erreur dont ces chrétiens n'étaient pas entièrement responsables. C'était là, semble-t-il, une des phases nécessaires à l'éducation religieuse de la Réforme protestante ; elle l'a traversée dans tous les pays. La théopneustie représentait une vérité considérable que l'Église a toujours eu le besoin d'affirmer : celle de la présence réelle et de l'autorité divine. Pendant tout le moyen âge, la succession apostolique, le sacrement et la tradition avaient été les seuls porteurs de cette présence et les seules formes de cette autorité. Le XVIIIe siècle venait d'y substituer la raison humaine et de chercher en elle une présence divine et une autorité que l'on ne voulait plus reconnaître dans des institutions ecclésiastiques manifestement corrompues. Cette seconde tentative échoua plus radicalement et plus rapidement même que la première. Quoi de plus simple, dès lors, que de les écarter toutes deux ? Quoi de plus naturel que d'humilier ensemble la raison et la tradition, de rabaisser leur superbe, et, par un hardi retour aux origines, de se retrancher derrière l'exclusive et suffisante autorité de la Bible envisagée comme une dogmatique de droit divin ? Cela était presque inévitable. Ajoutez que le besoin d'absolu propre aux convictions impérieuses, l'ignorance historique où l'on était alors sur la formation du canon biblique, et surtout l'intellectua-

lisme régnant, devaient beaucoup favoriser la confusion qui se fit entre le livre écrit, porteur de la Révélation, et la Révélation elle-même. On étendit à tous deux, sans distinction, les prérogatives de l'infaillibilité la plus stricte, et l'on s'imagina candidement avoir répondu cette fois d'une façon définitive aux exigences particulières de la situation et aux exigences de la conscience chrétienne universelle.

Il ne fallut rien moins que l'effort de spiritualisation religieuse représentée par Vinet d'une part, le développement de la science critique tel qu'il s'accomplissait en Allemagne et qu'il fut un instant représenté par Scherer, de l'autre, pour abattre la construction théopneustique et faire distinguer, dans la Bible, entre la Révélation religieuse et son document. Telle était, au reste, la pénétration de la foi et de la théologie que l'effondrement de l'une entraîna chez plusieurs la ruine de l'autre, et qu'il fallut des années de luttes pénibles avant que l'on pût retrouver dans l'Écriture mieux conçue et replacer devant l'Église le principe d'une foi et d'une théologie plus scripturaires. Encore n'y réussit-on qu'à demi et le nombre est grand de ceux qui se refusent à quitter le mirage facile, mais illusoire, de l'inspiration plénière.

On entrait dans la théopneustie, qui couvrait alors le christianisme évangélique, comme on entre dans le christianisme de tous les temps, par plus d'une porte ; mais, au contraire du christianisme éternel, on n'y

demeurait qu'à la condition de ne point trop réfléchir, de ne point laisser s'entrechoquer les éléments adverses d'une foi spirituelle et d'une théologie mécanique, et de ne point appliquer l'exercice de la raison, ni même celui de la conscience, à la notion d'une autorité que l'on avait délibérément placée hors de leur atteinte et qu'il fallait subir aveuglément. Scherer y entra, comme tous les autres, de franc cœur et sans réserve. Il confondit, comme les autres, l'autorité de la lettre avec celle de l'esprit ; il identifia, comme les autres, la divinité du Christ avec celle du livre qui en témoigne.

Entre eux et lui, une différence pourtant s'était glissée. Les hommes du Réveil abdiquaient les prétentions humaines par raisons morales. L'horreur et la réalité du péché les terrassaient, et, les dépouillant de tout mérite, les jetaient prosternés, tremblants, indignes, aux pieds du Dieu trois fois saint, dont seule la grâce prévenante et gratuite pouvait les relever. En s'y abandonnant, ils se reniaient tout entiers et fondaient la légitimité d'une abdication si totale sur la reconnaissance de la souveraineté divine et de leur propre indignité. Ces dispositions écartaient d'elles-mêmes toutes les difficultés de la théopneustie. Se fussent-elles présentées d'ailleurs, on les eût humblement acceptées et l'on eût taxé d'orgueilleuse folie la présomption de les vouloir résoudre. La satisfaction de besoins moraux si poignants entraînait l'oubli des autres, et la gratitude joyeuse du pardon

reçu faisait admettre en bloc tout ce qui, même de loin, semblait s'y rattacher.

S'il est permis de juger sur quelques indices subséquents, tel ne fut point tout à fait le chemin suivi par Scherer. De sa conversion, survenue pendant un séjour qu'il fit en Angleterre à l'âge de seize ans, et qu'il date lui-même de Noël 1832, nous savons peu de chose. Les mieux informés prétendent qu'elle eut sa cause dans une apparition personnelle du Christ. Cette hypothèse, fort plausible en soi, se confirme encore lorsqu'on ouvre une sorte de journal intime qu'il écrivit plus tard sous le nom de *Visites de Jésus-Christ*. Voici, entre autres choses, ce qu'on y trouve à la date du 24 mai 1848 : « Est-il vrai, ô mon Seigneur ! tu étais à la porte et je ne le savais pas ; tu frappais et je ne t'ai point ouvert. Peut-être quelque étude absorbait-elle ma pensée ; peut-être était-ce le bruit de la rue qui m'empêchait de t'entendre. Entre, ô mon hôte ! C'est pour demeurer que tu es venu, n'est-ce pas ? Mets ta main sur mon front et me bénis. Dirige ma pensée de ton regard ; tiens-toi là, à ma droite, afin que je sois soutenu. Quelle joie ! Déjà ta présence a illuminé toute ma cellule. Elle était si sombre ! J'étais si seul ! Désormais mes yeux ne pourront se lever de mon livre sans se poser sur toi. Alors même que je ne te verrai point, je sentirai que tu es près. Quand je serai fatigué, j'appuierai ma tête sur ton épaule. Quand mon cœur palpitera, inquiet ou éperdu, je me jetterai sur le tien. Quand

j'aurai besoin de conseil, je m'asseoirai à tes pieds... N'avais-tu pas déjà demeuré une fois en moi ? C'était il y a trois ans. Tu restas trois jours. Et ma vie fut transformée, mes doutes se dissipèrent, mes luttes furent oubliées, mes ténèbres devinrent lumière. L'amour débordait de mon cœur, la mort ne m'inspirait plus d'inquiétude, le martyre m'eût paru facile. Ma première pensée au réveil, ma dernière en me couchant était pour toi. Et point d'effort dans ces pensées, car tu étais là. Penser à toi c'était te voir. Reviens à moi, ô mon Seigneur ! »

Quoi qu'il en soit, sa piété, très profonde et très réelle, porte dès l'abord la double empreinte de l'émotion mystique et de la rigueur intellectuelle. Il avait mis dans sa foi toute son âme ; il devait y mettre bientôt tout le travail d'une pensée qui se développait rapidement. Il allia sans peine les tendresses émues de l'Évangile à l'implacable dialectique des successeurs de Calvin. Sa raideur dogmatique, semblable à celle de ses contemporains, est toutefois de nature différente. Elle ne résulte pas, comme chez eux, d'une paresse de l'esprit, mais au contraire de son activité. Scherer ne craignit jamais les formules extrêmes qu'il atteignait après en avoir parcouru tous les intermédiaires, et par un désir de clarté plutôt que par celui d'asseoir une conviction vivante sur un *consensus* universel. Il prenait surtout position vis-à-vis de lui-même et se souciait moins de bâtir les retranchements indispensables aux luttes exté-

rieures et pratiques. Il comprit, il est vrai, le christianisme sous la forme d'une vie ; mais la vie se réduisait pour lui au sentiment et à la logique. Sans doute, l'élément moral n'en fut point absent ; il ne saurait l'être d'aucune conversion sincère, mais il y était dominé. Il pénétrait sa vie chrétienne sans y être prépondérant et ne paraît pas en avoir constitué l'essence. La sincérité avec soi-même, que Vinet plaçait aux mœlles de la conscience et dont il se servait pour faire saillir les besoins supérieurs de l'âme et leur conformité avec l'Évangile, Scherer l'applique à la raison raisonnante. Sa droiture sur ce point est admirable. Toute sa conscience passe dans sa logique.

Intellectualisme scientifique et mysticisme religieux, ces deux facteurs irréductibles l'un à l'autre, cohabitent en Scherer pendant la durée de ses études théologiques, et même au delà, sans se heurter une seule fois. C'était la période heureuse où leurs influences contraires, de forces encore égales, se balançaient réciproquement et ne pressentaient point leur antagonisme. Le tableau que trace M. Gréard de la vie du jeune étudiant strasbourgeois est une peinture délicieuse. On s'y attarde avec bonheur, on voudrait pouvoir s'y arrêter toujours et ne point tourner les pages d'un livre et d'une existence qui se précipite désormais vers la ruine et dont la fin est si profondément tragique.

Scherer porte à ses préparations universitaires une ardeur, une suite et une discipline déjà caractéristi-

ques du savant et de l'érudit qui devaient un jour compléter le penseur. Tout lui est en proie plutôt qu'en aliment de ce qui constitue la nourriture intellectuelle de l'homme. Il classe et conserve avec une prodigieuse netteté de mémoire et d'impression ce que l'avidité de son âme jette en pâture à son large cerveau. Mais, entre tous, les sujets religieux l'occupent et le captivent. Il s'assimile, en même temps que la langue allemande qu'il posséda parfaitement, la théologie allemande, alors en voie de développement continu. Il surveille ses divers courants, il s'initie aux procédés de critique historique qu'elle inaugure, et, chose curieuse, pressent la valeur sans saisir la portée de ce changement de méthode. Il ne s'aperçoit pas que cette innovation amène ou suppose une révolution radicale dans la science chrétienne, et, si ce n'est dans la foi, du moins dans la manière de la concevoir et de la fonder. Assailli de tous côtés par les suggestions de la libre recherche, il reste invariablement ferme et fidèle partisan de la dogmatique traditionnelle. Le noyau central n'est pas encore entamé où s'unissent intimement l'expérience du chrétien et la théorie du savant.

Une telle distinction de pensée, une si rare puissance de travail lui gagnèrent bientôt l'estime de ses professeurs, auxquels il donnait de grandes espérances. Voici le témoignage que rend beaucoup plus tard (1889) M. Reuss à l'étudiant d'alors :

« Scherer m'avait été amené par feu le pasteur

Härter. Il entra aussitôt dans le cercle choisi de ma Société théologique, où il fut un des meilleurs *debaters*. Je m'aperçus bientôt qu'il était d'une orthodoxie rigide qui ne se ressentait pas précisément du piétisme un peu doucereux de son patron. Cependant, comme il rachetait ce qu'il y avait en lui de raideur calviniste par un savoir solide et une ardeur infatigable aux études théologiques, alliés à une lucidité d'esprit et de diction qu'on trouve rarement ensemble, surtout chez un jeune étudiant, je le pris en affection et j'augurai qu'il serait appelé un jour, à la tête du parti franchement conservateur, à vivifier en France la science protestante si profondément engourdie... Scherer passa trois ans dans cette Société, et quoique nos opinions, malgré les nombreuses discussions engagées sous ma présidence, ne nous aient pas rapprochés sur le terrain de la théorie confessionnelle, l'intérêt que je prenais à un élève si évidemment hors ligne me faisait sentir de plus en plus qu'il y avait quelque chose qui au fond m'unissait à lui. »

Scherer obtint son baccalauréat théologique en 1839 et se maria peu après. Il passa ses examens de licence et prit son grade de docteur (1843) par une thèse fameuse sur *les Prolégomènes à la Dogmatique de l'Église réformée*. Dans l'intervalle, le 11 avril 1840, il avait reçu la consécration au saint ministère. Le discours qu'il prononçait à cette occasion montre la profondeur du sentiment chrétien, la

sainte émotion et la certitude joyeuse qui conviennent à un vrai disciple.

Dès lors les fonctions pastorales s'ouvraient devant lui. Ses amis le pressaient fortement d'y entrer ; mais une insurmontable répugnance l'éloignait de l'activité pratique, à laquelle il préféra toujours le labeur paisible de la chambre d'étude. Il écrivit plusieurs articles au *Semeur* et fit paraître les *Considérations sur l'Église réformée de France*, reprises et développées plus tard dans son *Esquisse d'une théorie de l'Église chrétienne*.

*Le Journal d'un égotique,* qui date de cette époque, nous fait voir son auteur très retiré du commerce des hommes, engagé très avant dans celui des livres, et goûtant avec délices la plénitude d'une existence intellectuelle réchauffée par les affections de la famille et les joies intimes de la religion. Il exerce autour de lui une influence limitée, mais bienfaisante, et prêche de temps à autre avec l'irrésistible efficace des convictions absolues et ferventes.

M. E. de Pressensé, dans sa magistrale étude sur *le Développement de la pensée de Vinet*[1], cite le fragment inédit de l'un de ses sermons. On nous permettra d'en reproduire quelques lignes, tant elles sont significatives du point de vue auquel Scherer se tient et de la notion qu'il se fait de l'autorité religieuse : « Pour qu'il nous fût possible, s'écrie le prédicateur, d'admettre que la morale a son principe et son siège

[1] *Revue chrétienne,* 1er novembre 1890.

dans la conscience, il faudrait que cette dernière pût se suffire à elle-même et fût toujours indépendante de ce qui n'est pas elle... Une morale révélée est la seule qui s'accorde avec l'idée de Dieu, à Dieu seul il appartenait de nous donner une tâche. Sans révélation, les idées morales ne seraient autres choses que des opinions plus ou moins individuelles... La morale ne peut nous venir que de Dieu, et Dieu n'a parlé que par le Christ, son Fils éternel. Tout en revient, on le voit, à la révélation extérieure...»

Il faut retenir cette dernière phrase. Elle résume authentiquement la position théologique de Scherer à Strasbourg. Il est impossible d'asseoir une foi plus ferme sur un scepticisme plus complet à l'égard des éléments mêmes de la foi ; il est impossible de proclamer plus âprement la nécessité d'une révélation extérieure et de lui enlever plus sûrement toute attache subjective, c'est-à-dire tout lieu d'entrée et tout point d'appui dans la nature humaine. Cette négation de l'autorité de conscience au profit de l'autorité externe est en contradiction directe avec l'esprit de l'Évangile. Elle cache un secret athéisme et contient déjà le principe de la catastrophe subséquente. Scherer, cependant, est loin de s'en douter. Son cantique *Je suis à toi*, l'un des plus beaux de l'hymnologie protestante, prouve une fois de plus que l'intensité de la vie chrétienne et le mysticisme religieux ne dépendent pas toujours d'une saine théologie, ni ne suffisent à l'établir.

## III

Ce fut dans ces dispositions qu'en 1846, Scherer répondit à l'appel de l'Oratoire de Genève. Il y occupa d'abord la chaire d'histoire qu'il échangeait l'année suivante contre celle d'exégèse biblique. C'était là son vrai terrain, celui qui convenait le mieux à ses goûts, à ses aptitudes et à la nature de son savoir. Il ne prévoyait pas que la rigueur et la prédilection même qu'il apporterait à ses travaux dussent provoquer un jour l'effondrement de ses croyances.

Ici s'ouvre la période dramatique de sa vie. Jusqu'alors Scherer s'était mû dans les idées générales. Il avait certes étudié l'Écriture, mais avec les besoins religieux d'un croyant et les vastes horizons d'un philosophe plutôt qu'avec l'exacte précision d'un commentateur. Sa théorie de l'inspiration, fruit d'un postulat logique, ne s'était point encore appliquée aux détails minutieux des textes. Maintenant, au contraire, les textes deviennent l'objet propre de son examen. Il les sonde, il les approfondit, il les analyse, il en pèse les affirmations, il en compare les données multiples et s'aperçoit avec terreur que le système de la théopneustie ne trouve pas en eux sa vérification. Il y a des divergences, des souplesses, des libertés d'allure, des richesses vivantes de style et de langue dont l'inspiration littérale, telle qu'il la conçoit, est incapable de

rendre compte. En même temps, une étude plus attentive lui révèle le rôle de l'histoire dans la formation du Canon. Il constate que le document biblique n'est pas un bloc unique ni d'une seule venue. D'un auteur à l'autre, des différences qu'il ne soupçonnait point surgissent et s'accentuent. Les limites si précises et si simples, dont la tradition avait entouré les livres canoniques, se compliquent et s'estompent. Des écrits similaires, portés comme eux par l'inspiration chrétienne, les entourent en grand nombre et forment, de la littérature sacrée à la littérature profane, une insensible transition. L'Église, au cours des siècles, opère entre eux un départ tardif, souvent incertain, controuvé dans quelques-uns de ses résultats et dont aucun signe d'évidence extérieure, dont aucune preuve palpable ou surnaturelle n'indique la légitimité. Scherer anxieux s'effraye de ces découvertes, car il n'a rien pour les vaincre qu'un argument d'école qui se brise à leur contact.

« Hélas, écrivait-il plus tard, on ne fait pas impunément de l'exégèse. Dès qu'on en est venu à s'interroger sur certaines questions, c'en est fait des abandons de la jeunesse... Ainsi arrive-t-il que le dissolvant le plus actif de la croyance est l'étude la plus légitime en apparence, la plus innocente, la plus nécessaire, celle des livres bibliques, et celle des faits évangéliques. On s'y mettait sans arrière-pensée, et peu à peu tout se transformait aux yeux du chercheur consciencieux. Combien n'en ai-je pas connu qui,

cédant à l'évidence, voyaient douloureusement disparaître des articles de foi auxquels ils tenaient plus qu'à leur vie, mais auxquels ils avaient le courage de préférer le vrai. »

Ce n'est pas que les difficultés où se débat Scherer aient jamais entièrement échappé à ses prédécesseurs. Depuis longtemps on parlait des « contradictions apparentes » de la Bible. Mais on les tenait pour apparentes seulement ; on s'imaginait les concilier par des artifices de raisonnement et des distinctions subtiles qui, parfois, touchaient de près au manque de droiture et déguisaient mal la force du préjugé ou la crainte de l'inconnu. Les uns étaient aveuglés par la scolastique régnante et n'admettaient pas même qu'on pût songer à la mettre en question ; d'autres, pressentant un écroulement général, reculaient devant les périls d'une reconstruction. Scherer ne fut pas long à percer à jour la valeur de ces subterfuges, de ces préjugés ou de ces indolences. Son besoin d'absolu, l'intrépide sincérité de son esprit répugnaient à toute apparence de faux fuyants. L'inexorable enchaînement d'une pensée qui prétendait toujours demeurer d'accord avec elle-même le poussait droit aux obstacles. Il n'eut pas de cesse qu'il ne les ait surmontés.

Nous savons peu de chose sur les luttes intérieures qu'il soutint alors. Elles étaient trop graves pour qu'il en parlât volontiers ; sa réserve habituelle le rendait impropre aux confidences. L'espèce de journal qu'il

intitulait les *Visites de Jésus-Christ*, nous en offre à peu près les seuls indices appréciables. Nous avons cité déjà le morceau daté du 24 mai 1848. Ce n'est encore qu'une prière confiante. A cette imploration mystique succède bientôt un appel plus pressant et plus douloureux. Le 15 août de la même année, il s'écrie : « Je porte ton nom, ô mon Seigneur ! Mes occupations se rapportent à Toi. Je me range auprès de Toi avec ceux qui t'aiment. C'est à Toi que j'appartiens, à ton Église, à ton service. Et pourtant... Ah ! mensonge, mensonge !... La vérité, c'est l'unité dans la vie et je ne suis rien moins qu'un. Sincérité, unité, harmonie, paix, autant de termes corrélatifs... O mon Dieu ! Donne-moi d'être vrai, vrai surtout quant à Toi, vrai dans ton service, car c'est là la vérité primordiale, celle dont toutes les autres découlent. » Deux mois plus tard, le même cri se répète avec la préoccupation du témoignage qu'il est appelé à rendre : « Donne-moi la vérité, ô mon Dieu ! afin que je sois tout lumière sans aucun mélange d'ombre et de faux. Donne-moi la sincérité, afin que cette vérité que je connais, je la laisse se manifester sans aucun voile de réticence. Que mon cœur soit au dedans de moi comme est le cœur de l'enfant qui vient d'être sevré. »

Une année entière s'écoule sans qu'il soit possible de recueillir un témoignage nouveau ; mais le travail commencé dans l'esprit de Scherer se poursuivait activement. Celui-ci se formait peu à peu, de la valeur

religieuse de la Bible et de l'essence même du christianisme, une conception qui ne cadrait plus ni avec celle de ses collègues, ni avec celle de l'école à laquelle il appartenait. En novembre 1849, Scherer adressait sa démission au directeur de l'Oratoire ; le 28 décembre il prenait officiellement congé de ses étudiants et leur annonçait l'ouverture d'un cours libre qu'il se proposait de donner en dehors des murs de la Faculté, et dans lequel il discuterait publiquement la nature de l'autorité religieuse. Le cours eut lieu du 21 février au 7 juin 1850, et fut très suivi.

Ces événements n'étaient point tout à fait inattendus. Dès le printemps 1849, des bruits vagues concernant l'hétérodoxie du jeune professeur circulaient à Genève. Ce dernier, après une explication orageuse avec le pasteur Merle d'Aubigné, lui écrivit une lettre où il complétait l'exposition des vues auxquelles il était arrivé. Il en rédigea bientôt une seconde, et, préoccupé de saisir le public des considérations qu'il avait fait valoir auprès de quelques-uns, il les publia toutes deux dans une brochure qui a pour titre : *La Critique et la Foi.*[1]

Cette brochure, où se remarquent déjà les qualités très fortes de clarté, de droiture ferme et hardie qui distinguent Scherer, est très importante pour la compréhension de la crise qu'il traversait à cette époque. Malheureusement elle est aussi peu connue qu'elle est

[1] Marc Ducloux et Cie, Paris 1850.

restée célèbre. On nous saura gré d'en donner ici une analyse sommaire et quelques citations.

La première lettre indique surtout ce qu'une critique impartiale et vraiment objective altère ou détruit dans la conception théopneustique des Écritures. L'argumentation peut se ramener aux quatre chefs suivants : la théopneustie n'est conforme ni à la nature, ni au contenu particulier du Nouveau Testament ; elle ne s'appuie sur aucune affirmation ou prétention semblable de ses auteurs ; elle n'est pas davantage conforme au témoignage du Saint-Esprit, tel qu'il s'affirme dans la conscience du chrétien ; cette dignité, dont on investit la lettre des écrits apostoliques, se fonde donc sur un postulat rationnel d'après lequel la notion du salut par Jésus-Christ implique nécessairement celle de l'inspiration littérale.

En voici le développement : le Nouveau Testament, par sa nature et par son contenu, est réfractaire à l'interprétation théopneustique, parce que ce recueil est écrit dans une langue morte et que les fidèles n'y ont accès que par des traductions toujours approximatives ; parce que le texte original lui-même n'existe pas d'une manière sûre dans toutes ses parties ; parce que enfin, dans un grand nombre de passages, le sens n'en est pas absolument certain. « Comment, en présence de ces faits, le Nouveau Testament peut-il remplir le rôle d'autorité absolue vis-à-vis, soit du simple fidèle, soit même du savant ? » Plus encore. Aucune intervention surnaturelle ne semble avoir

soustrait les écrivains sacrés à des causes d'erreur qui résultent du milieu historique au sein duquel ils se meuvent. C'est ainsi qu'ils citent l'Ancien Testament selon la version fautive des Septante ; qu'ils sont dominés en plusieurs endroits par la tradition judaïque et par l'exégèse rabbinique qui était celle de leur temps. On rencontre en outre dans leurs écrits des inexactitudes de narration, des négligences et des répétitions incompatibles avec la théorie traditionnelle de l'inspiration plénière.

Nulle affirmation des auteurs eux-mêmes ne confirme cette théorie. « Chose étrange et bien digne d'attention, le Nouveau Testament ne se donne nulle part pour inspiré. Il n'est pas un des auteurs de ce recueil qui exprime la moindre prétention de ce genre. Paul parle, non de son inspiration, mais des révélations qu'il a reçues, ce qui, je n'ai pas besoin de le rappeler, est fort différent... De sorte que nous avons ici une croyance fondamentale de l'orthodoxie qui ne peut s'appuyer sur l'Écriture et qui est strictement extra-biblique. »

Quant au témoignage du Saint-Esprit, il ne prouve pas ce qu'on voudrait lui faire prouver, parce qu'il ne s'applique pas à l'objet auquel on voudrait l'appliquer. Il atteste et confirme l'autorité religieuse et spirituelle, non l'autorité matérielle. « On sent que l'Esprit de Dieu nous parle dans telle ou telle page de Paul ou de Jean, on ne le sent pas dans une généalogie. »

La théopneustie repose donc sur un raisonnement à priori. « Si la Bible, a-t-on dit, n'est pas inspirée et par suite infaillible, nous sommes laissés dans le doute sur les choses qu'il nous importe le plus de connaître ; c'est une certitude absolue que réclame notre foi ; et la rédemption est pour nous comme non avenue du moment que nous n'en pouvons avoir cette parfaite connaissance que l'inspiration peut seule nous garantir. »

« Malheureusement, continue Scherer, le propre des arguments à priori est d'être aussi trompeurs que spécieux. La question n'est pas de savoir ce qui doit être selon notre conception des choses, mais ce qui est, et tous les raisonnements du monde ne peuvent pas plus établir un fait qu'ils ne peuvent le renverser. » Il conclut en disant : « La croyance à l'inspiration [1] ne s'appuie donc sur rien. Semblable à l'infaillibilité de l'Église dans le catholicisme, elle doit prouver tout le reste et ne peut se prouver elle-même : de sorte que l'on est réduit à l'accepter les yeux fermés, par un acte de volonté, en obéissant, non à des raisons, mais à des motifs. »

Or, que reste-t-il de la Révélation dans les Écritures ainsi comprises ? C'est l'objet de la seconde lettre, et l'auteur pourrait se résumer en ces mots : Il reste une certitude historique appuyée sur une évidence morale. L'autorité du livre disparaît derrière l'autorité personnelle du Christ et celle de son Esprit chez

[1] Par où il faut entendre l'inspiration plénière.

ses disciples. Scherer part du sentiment du péché, qu'il pose comme un fait primitif d'expérience intérieure ; il montre que la foi chrétienne traverse le document biblique sans s'y arrêter, qu'elle s'attache à cet autre fait, l'apparition historique du Christ-Sauveur et qu'elle s'y repose dans la pleine certitude du salut. Il y a là des pages admirables, trop ignorées et qu'il faudrait toutes lire :

« Vous me demandez ce qui reste du christianisme après qu'on a retranché le dogme de l'inspiration[1] ? Il reste Jésus-Christ. Ce qui reste de l'Écriture? l'histoire de Jésus-Christ. Ce qui reste à la foi ? la personne de Jésus-Christ. C'est là le commencement et la fin, le centre et le tout. S'attacher à la réalité historique du Seigneur, le prendre tel qu'il se donne, le recevoir tel qu'il se montre, laisser tous les systèmes pour n'interroger que lui, se méfier des notions préconçues pour se fier à lui seul, oser se placer en sa présence pour recevoir directement l'impression qu'il veut produire, s'abandonner à sa parole, à son individualité, à sa puissance, redevenir comme l'un de ceux qui l'ont suivi dans les bourgades de la Galilée et dans les rues de Jérusalem, le voir, l'entendre et le toucher comme Marie, s'asseoir à ses pieds comme Zachée, l'accueillir dans nos maisons, assister à sa vie et à sa mort, à sa mort et à sa résurrection, fixer le regard sur sa croix, se plonger dans la muette contemplation de ses souffrances et de sa charité, se re-

[1] Plénière.

présenter sans cesse tant de force unie à tant de bénignité, tant d'humilité à tant de grandeur, tant de support à tant de sainteté, pénétrer chaque jour plus avant dans les limpides profondeurs de son enseignement et de son caractère, se baigner dans ces émanations de la vie éternelle qui rayonnent autour de lui, sentir le triomphe qui s'accomplit en lui sur le mal et la mort, laisser, laisser les traits de cet idéal immortel s'imprimer et comme se transcrire sur toute l'habitude de notre être, cette personnalité sublime façonner notre personnalité, oh! mon ami, n'est-ce pas là la foi et le salut promis à la foi? Et qu'avons-nous besoin de la théopneustie pour cela?... »

« Toutefois le côté moral de l'apparition de Christ, sous lequel nous le percevons plus immédiatement, n'épuise pas notre conception de sa personne. Quelque chose de suprême perce à travers sa perfection si réellement humaine. Sincèrement homme comme nous, il a cependant la conscience d'être au-dessus de l'homme. L'humanité s'élève en lui jusqu'à la divinité. Seul il a connu le Père avec lequel il est dans un rapport unique. Celui qui l'a vu a vu Dieu. Toutes choses ont été remises entre ses mains. Il demeure avec les siens jusqu'à la fin du monde. L'Église l'adore et le prie; elle reconnaît que son Sauveur règne dans les cieux et sur la terre, et que la réconciliation s'est accomplie par lui parce qu'elle s'est accomplie en lui, à savoir dans l'union même de Dieu et de l'homme. »

Après avoir marqué la place prépondérante que fait la nouvelle théologie à la personne morale, humaine et divine de Jésus-Christ, Scherer indique ainsi celle qui revient au document sacré : « C'est parce que la foi est essentiellement un commerce et une communion avec Jésus-Christ, que l'Écriture tient une place si capitale dans la vie de l'Église et dans celle du fidèle... Pour voir le Seigneur lui-même, pour assister à sa vie, pour recueillir sa parole, pour contempler son image, pour la retrouver et la contempler encore dans ceux qui l'avaient contemplé les premiers, il faut recourir aux écrits bibliques. Là nous entendons le disciple qui avait vu de ses yeux, qui de ses mains avait touché le Maître. Nous y retrouvons, par une tradition authentique, les traces profondes que Jésus avait laissées dans la mémoire de ceux qui l'entouraient... La théorie de l'inspiration [1] est fausse ; mais, comme toute erreur, elle a un fond de vérité qui est sa raison d'être. L'élément vrai de la superstition dont l'Écriture a été l'objet, c'est le rapport unique dans lequel cette Écriture se trouve avec le Seigneur, et partant avec notre foi. »

Ces paroles assurément sont encore celles d'un croyant. Dans la position d'indépendance qu'il assume relativement au dogme théopneustique, Scherer reste sûr de sa foi. A l'un de ses amis, qui s'inquiétait pour lui et demandait si, dans cette aventure

[1] Plénière.

théologique, il ne risquait pas de perdre la vérité qui lui était devenue chère, si le doute ne succéderait pas au doute comme la vague à la vague, s'il ne finirait pas peut-être par échouer quelque jour sur la plage désolée du scepticisme religieux, il répondait : « Il ne me sied pas de vous reprocher des appréhensions que j'ai longtemps partagées. Avouez néanmoins qu'il y a dans ces craintes plus d'incrédulité que de foi. L'Évangile est-il pour vous la vérité divine? Sa puissance, c'est-à-dire encore sa vérité, ne s'est-elle pas fait sentir à votre cœur? N'avez-vous pas trouvé le salut et la vie en Jésus-Christ? Et, s'il en est ainsi, comment pouvez-vous craindre qu'un fait quelconque porte atteinte à ce fait d'une certitude immédiate? L'Évangile peut-il avoir quelque chose à redouter de recherches sérieuses ou de résultats certains?... Bien loin d'être incompatible avec la critique, la foi porte une force critique en elle-même. C'est ainsi qu'elle va se purifiant, se renouvelant et se perpétuant. Il en est comme des corps organisés qui n'ont pas seulement la faculté de rejeter toute substance étrangère par le jeu de la vie, mais dont les éléments constitutifs sont en outre entraînés dans un mouvement et comme dans une transformation continuelle. Cette transformation unie à l'identité, cette identité dans la transformation, c'est la vie elle-même, la vie de l'homme et la vie de l'âme. »

On le voit, Scherer n'avance pas au hasard, il a parfaitement conscience de l'œuvre qu'il poursuit :

elle consiste, après avoir distingué la foi d'avec la théologie, à refondre celle-ci et à la couler dans un moule nouveau. Par un travail analogue à celui de Luther s'affranchissant de la tradition romaine pour fonder la Réforme, il s'affranchit, au sein même de la Réforme, de la tradition théopneustique, et, comme Luther, place dans l'identité persistante de la foi les bases d'une nouvelle conception théologique. On accordera que la tentative était urgente autant que légitime. Mais il y avait dans l'attitude de Scherer quelque chose d'inquiétant parce qu'il y avait tout ensemble quelque chose d'insuffisant et quelque chose d'outré : d'outré, par une réaction trop violente contre l'ancienne théologie ; d'insuffisant, par la fragilité des matériaux avec lesquels il prétendait bâtir.

En s'élevant contre l'inspiration plénière, il semble, en effet, s'élever contre toute inspiration quelconque. Dire, comme il fait, que l'établissement d'une généalogie ne suppose en rien l'inspiration chrétienne, c'est aller beaucoup trop loin et se mettre à un point de vue trop exclusif ; c'est méconnaître les besoins secondaires de la foi, ceux qui réclament l'ordre, l'harmonie, la continuité de la Révélation divine, et la manière dont il a plu à Dieu d'y pourvoir. Un autre danger, issu d'une autre exagération, est l'excessive prépondérance accordée à l'élément historique sur l'élément moral dans la certitude des faits chrétiens. Cette dernière, sans doute, est soutenue par une évidence immédiate et spirituelle, sur la-

quelle Scherer insiste à bon droit, mais avec moins de force, moins de persistance, et qu'il paraît reléguer au second rang, alors qu'elle devait occuper le premier. Il allait résulter de ce fait, dès que le théologien s'approcherait à nouveau de l'objet de sa croyance, un travail de critique destructive auquel manqueront désormais les limites qu'y apportait autrefois le respect de la tradition et que, seuls, les impératifs infrangibles de la conscience morale auraient pu remplacer efficacement.

Quelles que soient ses lacunes cependant, cette brochure conserve des mérites incontestables de vérité, de haute franchise et de courage. Son retentissement fut immense. Elle eut pour effet de rattacher à son auteur un petit groupe de disciples composé surtout de ses anciens élèves, et d'en détacher brusquement tout le peuple de l'Église. D'une part, la jeune école voyait poindre dans ce manifeste hardi l'aurore d'une réforme de la Réforme et se serrait autour de Scherer comme autour du continuateur direct des Luther et des Calvin ; Reuss, Mme de Staël manifestaient leur sympathie ; Lutteroth, Adolphe Monod lui-même se plaçaient à ses côtés, le soutenaient de leurs conseils et de leur inquiète affection. D'autre part, l'orthodoxie intransigeante déversait sur ce déserteur les flots d'une colère dont il est difficile aujourd'hui de mesurer l'effervescence.

Une polémique acerbe s'était engagée dans les journaux ; du haut des chaires on lançait l'anathème

contre l'ancien professeur et l'on tenait les fidèles en garde contre le venin de sa parole. De ce qu'il avait rejeté certains articles du dogme, on concluait à tort et prématurément qu'il avait abandonné toute foi positive. Le vide et l'hostilité grandissaient autour de lui. Dans cet isolement, Scherer sut rester très digne. Il laissa passer les insinuations perfides et les insultes sans y répondre; mais son cœur en était secrètement ulcéré. Il s'était attendu à plus de loyauté de la part d'adversaires qu'il n'avait pas cessé de respecter, à plus de charité de la part de chrétiens. Il avait prévu la lutte, mais non ce qu'il appelle lui-même « un débordement de calomnies et de sottises ». L'Église qu'il aimait encore, lui ayant fermé ses portes, il se retira dans l'étude solitaire pour y poursuivre, avec une ardeur de passion et une témérité de logique que ne tempérait plus le contact des hommes de foi, l'analysedes éléments de sa croyance.

Sur la pente fatale qu'il commençait à descendre, une chose aurait pu l'arrêter : l'influence de Vinet. Par un effort puissant de critique et de synthèse, par le déplacement de l'axe théologique, par l'angle nouveau sous lequel il envisageait la Révélation, Scherer était arrivé d'un coup aux résultats laborieusement atteints par la science religieuse moderne. Précurseur incomplet et dangereux du mouvement théologique actuel, il rejoignait momentanément son précurseur véritable, Alexandre Vinet. Celui-ci ne s'était jamais effectivement rallié au système théopneustique de

Gaussen. Il avait puisé dans sa foi même les raisons de s'y opposer, et pensait que la libre adhésion de la conscience individuelle aux vérités de l'Évangile constituait seule un christianisme authentique. L'autorité canonique de l'Écriture n'avait pas dans sa pensée l'importance souveraine qu'y attachait l'orthodoxie du Réveil ; il envisageait que la certitude morale, acquise par l'expérience chrétienne, était d'autorité primaire. — Si l'on se tient à cette ressemblance, qui est la plus frappante, Scherer est bien l'émule de Vinet. Et la similitude extérieure des situations lui fit comprendre mieux que personne celui qu'il appelait son maître, et auquel l'unissait d'ailleurs les liens d'une vénération profonde. L'étude[1] qu'il lui consacrait à cette époque est au nombre des meilleures, des plus justes et des plus pénétrantes qu'on ait écrites sur le penseur vaudois. Cette compréhension va si loin, elle est si parfaite qu'on serait presque tenté de croire à l'identité foncière et permanente des deux esprits.

Il n'en est rien cependant. Sous cet accord fortuit des points d'arrivée, se cachait une double différence dans le point de départ, l'une de direction, l'autre de méthode. La théologie de Vinet se lie intimement à sa vie religieuse dont elle suit les phases successives. Elle n'est que l'expression d'une œuvre graduelle de renouvellement et d'illumination intérieure dont son

[1] *Alexandre Vinet. Notice sur sa vie et ses écrits.* Paris. 1853. Elle avait paru d'abord dans la *Revue suisse.*

âme fut constamment le théâtre. Vinet édifie le nouvel homme dans la grâce, et, par une marche sûre vers la spiritualité chrétienne, rejette naturellement les entraves du matérialisme traditionnel. C'est un mouvement ascendant qui l'emporte, c'est un mouvement inverse que suit Scherer. Il rompt avec une théologie fausse, non par développement interne et progrès spirituel, mais par nécessité scientifique ; il abandonne le dogme de la théopneustie, non point avant tout parce qu'il fait tort à la foi, mais parce qu'il est théoriquement insoutenable. S'il accepte temporairement une conception analogue à celle de Vinet, elle ne répond pourtant pas chez lui aux mêmes besoins, ni ne repose sur les mêmes fondements. C'est la concession d'un critique plutôt que la conquête d'un chrétien.

A cette différence considérable dans la direction, s'ajoute une différence plus considérable encore dans la méthode. Vinet délaisse l'autorité littérale parce qu'il en possède une plus haute dans la conscience, à laquelle depuis longtemps il a donné la place suprême. Scherer quitte cette même autorité littérale parce qu'elle ne se confirme point devant sa raison, laquelle implicitement, et par cela seul, reste pour lui l'arbitre de la vérité. C'est une tendance morale qui guide l'un ; c'est une tendance intellectuelle qui conduit l'autre.

Ces deux tendances, qui se réunissent un moment et semblent aboutir à des résultats identiques, étaient

au fond diamétralement opposées. Le jeu même de leurs énergies réciproques, leur simple prolongement et la réalisation de leurs conséquences ne devaient point tarder à mettre entre elles toute la distance qui sépare en fait le moralisme religieux de l'intellectualisme mystique.

Jeté hors de l'infaillibilité littérale ; errant à travers l'espace vide de la spéculation dialectique ; cherchant en vain l'absolu, libérateur de ses doutes, et ne le trouvant que dans sa seule pensée, Scherer subit un instant l'attraction de Vinet. Mais ce n'est qu'une déviation passagère. L'impulsion primitive était trop puissante et la chute, désormais rectiligne, va se précipiter avec la précision rigoureuse des lois mathématiques.

## IV

Scherer venait de résoudre la question d'autorité ; l'objet même de ses études l'avait fait surgir. Mais il l'avait résolue de telle façon et avait employé pour le faire une telle méthode qu'une autre question ne pouvait tarder à se poser, celle du mal et du surnaturel. L'occasion et les circonstances l'ont mis en face de la première ; la persistance et la logique d'un mouvement continu l'amènent en face de la seconde.

Il avait cessé de croire à l'infaillibilité littérale de la Bible, non parce qu'elle lui semblait incompatible

avec la nature de sa foi, mais parce qu'elle était incompatible avec les faits et les déductions rationnelles de ces faits. Au cours de ce travail qu'avait institué la raison et qu'elle dominait seule, sa raison peu à peu s'était émancipée. Captive jusqu'alors d'une théorie traditionnelle acceptée sans contrôle, elle s'en dégage maintenant, et, forte de ses droits nouvellement acquis, prétend ne plus s'appuyer que sur la constatation des faits dont elle se réserve d'ailleurs le libre examen. Dans ce brusque passage de la scolastique à la science, la morale n'est point consultée ou ne l'est pas suffisamment. La source de l'autorité, qui hier résidait dans un postulat rationnel à priori-que, réside aujourd'hui dans l'observation et l'expérience objective. La transposition est évidente ; mais le critère de certitude reste, au fond, le même : il est d'ordre intellectuel. Expérimentale ou déductive, aujourd'hui comme hier, la preuve sollicite surtout l'intelligence et s'adresse à la raison. Or, le besoin fondamental de la raison, c'est l'unité dialectique. Cette unité, Scherer avait essayé de la mettre dans les contradictions scripturaires que l'exégèse lui avait révélées, par une transformation théologique. Il devait nécessairement tâcher de la mettre encore dans les contradictions internes que lui révélait la conscience. Car la distinction du bien et du mal est certes aussi flagrante que les divergences de textes; elle ne devait pas être plus irréductible. Pour un esprit que maîtrisait la logique et qui, au temps même de sa plus

grande ferveur religieuse, réduisait « les idées morales » à « des opinions individuelles », le dualisme de conscience devait s'apaiser dans la même harmonie finale. L'entreprise était périlleuse ; Scherer l'aborda de front.

Son étude sur *le Péché*, parue d'abord à la *Revue de Strasbourg*[1], date de 1853. L'auteur accorde que le sentiment du péché est un sentiment légitime ; il y reconnaît la substance du dogme chrétien. Aussi son argumentation ne va-t-elle pas contre la conscience du péché, mais contre l'explication biblique de son essence et de sa cause. Il écarte la doctrine de la chute originelle par le dilemme bien connu : ou le péché est un acte libre et alors il ne saurait être transmissible par la génération ; ou il est un état héréditaire, et alors il cesse d'être libre et, par conséquent, responsable. L'hypothèse orthodoxe est donc affectée d'un vice principiel qui la rend insoutenable. Pour faire justice au double caractère du péché, qui est manifestement d'être un fait de nature et un fait anormal, il convient d'adopter une explication plus plausible et qui, sans les violenter, soit apte à mieux concilier les deux termes du problème. Scherer la trouve dans les conditions mêmes du développement de l'homme et dans la notion d'une liberté subjective qui n'est guère, en effet, qu'une illusion de liberté.

La conscience et le péché, pour lui, sont deux phé-

[1] Elle est entrée depuis dans les *Mélanges de critique religieuse* p. 66-107. — Paris, Cherbuliez, 1860.

nomènes moraux inséparables. Ils se produisent ensemble et se développent concurremment, parce que Dieu a créé l'homme, non pas saint ou méchant, mais imparfait et perfectible. Le sentiment de la distance qui subsiste entre l'état d'imperfection et celui de perfection constitue la conscience du péché, qui est ainsi liée au progrès et devient son facteur essentiel. Les choses comprises de la sorte, le péché, selon Scherer, demeure péché : un fait imputable à l'homme et non point à Dieu, puisque Dieu ne l'a pas voulu comme tel ; un fait coupable, puisqu'il contredit à l'idéal de l'homme tel que l'homme le porte en soi. C'est enfin, assure-t-il, un fait conforme à l'idée que la créature possède de Dieu. Il est infiniment digne de la grandeur et de la bonté suprêmes, qu'en consentant aux luttes et aux efforts impliqués nécessairement par une imperfection perfectible, Dieu ait ouvert à l'homme les voies d'une progression continue dans la spiritualité.

Nous condensons ici un exposé qui couvre quelque quarante pages et dont la teneur embarrassée, les obscurités et les hésitations prouvent assez combien était glissant le terrain où s'avançait l'auteur, et combien les difficultés étaient grandes d'unir ce qu'il conservait des conceptions chrétiennes avec le déterminisme évolutionniste qui déjà s'emparait de sa pensée. Il est clair, du reste, que la tentative est avortée. Cette interprétation du moralisme chrétien par l'intellectualisme philosophique reste une œuvre bâtarde ;

le second facteur l'emporte sur le premier et le stérilise. L'idée n'est pas respectueuse du fait ; elle le bâillonne, le mutile et le défigure. Scherer lui-même n'est pas sans l'apercevoir.

« En vain, dit-il, démontrerait-on à la conscience angoissée que, si le péché, en tant que péché, est ce qui ne doit pas être, le péché est en même temps la condition de notre développement humain. En vain répéterait-on que Dieu nous aime malgré notre péché, parce qu'il nous veut comme des êtres moraux et spirituels, c'est-à-dire avec toutes les conditions de la vie spirituelle et morale. Le pécheur auquel on soumettrait ces considérations ne pourrait en tirer aucune consolation. » Voilà pour l'aveu de l'insuffisance de sa théorie ; voici pour les raisons d'y persévérer quand même : « Ces considérations — qui ne sauraient consoler le pécheur — appartiennent au point de vue de l'intelligence, de la science, de la théodicée, mais sont étrangères au point de vue de la conscience. Il est inévitable que le pécheur, placé sous l'influence de son péché, le sente comme absolu et irrévocable, c'est-à-dire comme péché, et il serait contradictoire qu'il pût le considérer comme condition de son développement, parce qu'alors il ne le sentirait plus comme péché. En d'autres termes, le point de vue de la conscience est celui de l'expérience subjective, tandis que le point de vue de la théodicée est celui de la contemplation objective. » Lisez : de la raison raisonnante.

A-t-on jamais plus insolemment nié la certitude morale au profit de la compréhension intellectuelle ! N'est-il pas inouï d'entendre Scherer proclamer « qu'il serait contradictoire que le pécheur pût considérer sa faute comme une condition de son développement », et de le voir persister néanmoins à la lui présenter comme telle ! Que faut-il penser de l'état moral d'un homme qui explique délibérément les choses de la conscience par des « considérations étrangères au point de vue de la conscience » ? Que faut-il penser même de sa portée scientifique ? Telle est désormais sa confiance dans un raisonnement bien conduit, qu'il ne manifeste aucun doute, aucune crainte, aucun scrupule ! Reconnaissez à ce trait le doctrinaire inconverti, l'ancien et incorrigible théopneuste, qui a bien renié l'orthodoxie, mais qui n'a pas cessé d'employer sa méthode.

Toutefois l'attrait qu'exerce sur son esprit la synthèse dialectique est si considérable, il l'a déjà si bien séduit, qu'après avoir ruiné le fait de conscience, Scherer dénature encore le fait chrétien. Cela était inévitable. Écoutez ses conclusions :

« Il y a donc double problème : problème théorique, la conciliation de la conscience qui présente le péché comme irrévocable, et de l'intelligence qui ne peut le concevoir que comme une condition relative ; problème pratique, la possibilité pour le pécheur d'aimer un Dieu par lequel il se sent condamné. La solution de ces deux problèmes se trouve dans l'Évangile,

c'est-à-dire dans la foi au Dieu qui est compassion... Au fond, la foi au Dieu qui est amour se trouve être la foi au Dieu qui est plus fort que le péché, ou, ce qui revient au même, la confiance que le péché n'est que relatif... On le voit, la foi évangélique a l'intuition immédiate et profonde de cette vérité : que le péché n'est là que pour être nié, en d'autres termes, qu'il n'est qu'une condition du développement spirituel de l'humanité. »

Vous l'avez entendu : l'Évangile, la Bonne Nouvelle, c'est que « le péché n'existe qu'afin d'être nié », — non pardonné, mais nié ! — c'est « qu'il n'est que relatif », c'est « qu'il n'est qu'une condition du développement spirituel de l'humanité » ! Et voilà comment on fait du grand témoignage de la sainteté divine le mol et paresseux oreiller où l'âme définitivement s'assoupit et s'endort ! Voilà comment une erreur fatalement entraîne une autre erreur ! Il ne suffisait pas d'énerver la conscience, il fallait encore, et par un juste retour, énerver la Révélation. Car il n'y a point à s'y méprendre, nous avons quitté l'Évangile. En sortant du christianisme expérimental, nous sommes sortis du christianisme historique, et, chose digne d'être remarquée, nous abandonnons l'un parce qu'au préalable nous avions abandonné l'autre. Assurément, le Dieu du salut est « le Dieu plus fort que le péché » ; mais la cause de cette force victorieuse du mal n'est pas dans une connaissance passive de sa contingence, il est dans l'initiative per-

sonnelle et vivante d'un amour suprême qui oppose au fait absolu du péché le fait absolu du pardon. La conception de Scherer abolit la croix du Calvaire aussi certainement qu'elle abolit le repentir. Elle intronise une divinité dialectique dans un ciel intellectuel. Elle ne saisit en Jésus-Christ que le prophète d'une vérité métaphysique : celle que l'existence du mal est indispensable à la production du bien et que Dieu, qui a voulu l'homme imparfait, accepte le péché comme la conséquence naturelle de cette imperfection. Toute la sève évangélique est corrompue par l'infiltration de cette philosophie, et la réalité profonde du salut tombe avec la réalité tragique de la chute.

Scherer sentait combien sa thèse était grave. Il ne la donnait pas comme définitive. Il demandait l'indulgence pour un essai qui, disait-il, n'avait d'autre fin que de sauvegarder la notion du péché et de réconcilier les intérêts adverses de la religion et de la science. Il ne refusait pas de se laisser convaincre et réclamait la discussion.

Elle ne lui fut point épargnée. La presse religieuse fut unanime à s'émouvoir d'une doctrine si hardiment subversive et la condamna sans réserve. Ses meilleurs amis le renoncent ou le combattent ; l'un d'eux philosophe depuis célèbre, M. Charles Secrétan, lui répond par ses *Recherches sur la Méthode*. La discussion, loin d'ébranler Scherer, le confirma dans ses vues. Un *post-scriptum* au même travail conclut

plus nettement encore par une série de propositions dont voici les deux principales :

« L'homme se détermine lui-même et, dans ce sens, il est bien libre. Mais cet homme qui se détermine ainsi est, dès l'origine, déterminé par sa propre nature, et dans ce sens il n'est pas libre. Ce qui revient à dire que l'homme n'est pas libre au sens absolu, mais seulement au sens relatif du mot.

« Le sentiment invincible de la liberté, la conscience impérieuse de la responsabilité, ces conditions fondamentales de la vie morale de l'homme, s'expliquent par la distinction précédente. Je me sens libre parce que je suis libre ; moi, dis-je, c'est-à-dire l'être donné, déterminé, qui porte ce nom, et dont la détermination constitue précisément le moi. Je me sens libre, parce que ce qui est déterminé en moi c'est moi-même, et que je ne puis me distinguer de moi-même. Je suis contraint, si l'on veut, mais contraint par quoi ? par ma nature. Or ma nature c'est encore moi, et c'est pourquoi, tout en étant déterminé par elle, je me sens déterminé par moi-même, ce qui revient à dire que je me sens libre. La liberté est l'inévitable illusion de la conscience du moi. De là vient que nous sommes convaincus de la réalité de la liberté toutes les fois que nous rentrons dans notre conscience personnelle, tandis que nous jugeons sans cesse les hommes et la société au point de vue du déterminisme. On se croit libre, mais on reconnaît facilement que les autres ne le sont pas. »

C'était affirmer le déterminisme psychologique le plus complet, et saper par la base les conditions mêmes de la foi chrétienne. Prenons-y garde cependant. Le raisonnement est correct et n'offre d'extraordinaire ou de nouveau que l'extrême rigueur d'une analyse incorruptible. La démonstration est irréfutable et parfaitement conduite. De déduction en déduction, la dernière, tirée de toutes les autres, s'impose et se légitime irrésistiblement. Quiconque abordera le problème du mal et de la liberté sous le même angle et par le même côté, sera forcé d'aboutir au même résultat et verra s'évanouir, avec le libre arbitre, le ressort et le champ de la moralité. Ce n'est pas le syllogisme qui trompe ; c'est d'user du syllogisme là où il n'est pas compétent qui est erroné. La vérité morale ne subsiste point par l'enchaînement des idées, mais par l'évidence des faits. Elle se montre et ne se démontre pas.

Scherer a raison : « La liberté absolue ou liberté d'indifférence est une notion qui se perd dans le vide... une volonté qui se détermine sans motif de le faire est une idée contradictoire... » Non, la volonté n'est pas indifférente ou neutre, et la licence d'un choix indéfini ne lui est point dévolue. Elle porte constamment en soi le motif d'une décision ; elle est affectée d'une sollicitation perpétuelle. La liberté abstraite est une chimère philosophique. La volonté ne choisit pas ; elle abdique dans le désir ou se réalise par l'obéissance. Sans obligation, point d'obéissance.

mais seulement des appétits ; sans obéissance, point de liberté, mais l'esclavage des instincts. C'est ici la clef de voûte du système de la conduite et du système de la connaissance. C'est ici qu'il fallait s'appuyer, c'est d'ici qu'il fallait partir. L'obligation, voilà le premier, le plus sûr, le plus indéniable des faits, car il fonde le moi en fondant la conscience du moi. Or, nous ne savons ni ne percevons rien dont nous ne soyons devenus conscients, c'est-à-dire qui n'ait d'abord passé par la conscience du moi.

Toutes les spéculations de la métaphysique réunies ne valent pas une expérience dûment constatée ; mais toutes les expériences réunies ne valent pas celle de l'obligation, car elle est non seulement constatable, elle est inaliénablement *imposée* à l'être qui la constate. Seule universelle, primaire et permanente, parce que seule réalisant un mode absolu, l'obligation se trouve aux sources mêmes de la volonté qu'elle précède dans l'existence (puisqu'elle se fait valoir antérieurement à chacune des manifestations volontaires) et constitue la certitude originelle de l'homme, le fait normatif d'expérience initiale, à la mesure duquel tous les autres doivent être jugés, car il les explique tous et ne s'explique que par lui-même.

D'où vient donc que Scherer ait négligé son importance scientifique et qu'il ait ainsi discuté la question du mal et de la liberté en dehors des conditions réelles du mal et de la liberté ? Cela tient en premier lieu à son étrange oubli des quantités morales de la

conscience, à l'injustifiable dédain qu'il affecta toujours envers elle. Cela tient ensuite à la continuation des recherches analytiques auxquelles il avait commencé de se livrer, et plus encore à la méthode de cette analyse. D'une part, il avait introduit la critique dans l'enceinte d'une croyance qui ne comportait pas la critique et n'offrait aucun élément capable de lui résister — nous parlons de la théopneustie ; de l'autre, cette critique, enorgueillie par un triomphe aisé, empiétait sur ses bornes et se faisait de plus en plus dissolvante parce qu'elle devenait de plus en plus intellectualiste. Si Scherer ne part point du fait de l'obligation comme d'un fait primitif, mais du besoin de comprendre comme d'un besoin suprême, c'est qu'un déplacement s'effectue en lui, contraire à la hiérarchie normale. Les facultés théoriques priment et oppriment les énergies pratiques, au lieu qu'elles devaient leur être subordonnées. Ce progrès de l'intellectualisme correspond au déclin de la vie morale. Le doute s'établit à l'égard des réalités spirituelles parce que l'observation sensible prend le pas sur l'observation intérieure ; l'unité dans la théorie devient plus pressante que l'unité dans l'être intime parce que l'esprit se détourne de l'esprit, accorde une place trop grande à la contemplation objective et se prend à chercher dans l'univers le secret de l'univers.

Mettez un homme disposé de la sorte, pour qui le péché n'est plus la disruption du vouloir au sein même du vouloir, la torture cuisante d'un mal res-

ponsable et mortel, mettez-le, dis-je, en face du péché. Il n'en saisira que les apparences, il n'y verra qu'une antithèse, le contraste naturel du bien, et voudra comprendre à la fois sa contingence et sa nécessité. Or comprendre le péché de cette manière, c'est lui conférer un droit à l'existence qui l'anéantit comme péché. La conscience interdit d'interpréter le mal en dehors du jugement qu'elle porte sur lui. Non seulement elle atteste qu'il ne doit pas être commis, mais elle proteste qu'il ne doit pas être compris. Elle le pose comme ce qui absolument ne doit pas être, ni par l'acte, ni par la conception que l'on s'en forme.

Scherer a fait fléchir cette interdiction en faveur d'une théorie spéculative. C'est dans ce fléchissement, non point avant et non point ailleurs, à l'inverse de ce que l'on a coutume de croire, qu'il faut placer la crise décisive de sa vie. C'est à ce moment que la responsabilité est engagée et que l'impératif obligatoire devait intervenir pour arrêter catégoriquement les convoitises de la pensée. La prépondérance croissante des facteurs intellectuels avait sans doute préparé la voie ; mais, seule, une décision volontaire l'inaugure. En s'attaquant à la théopneustie, Scherer avait opposé l'autorité d'un fait à celle d'une idée : il était demeuré dans la science parce qu'il était demeuré dans la morale. En s'attaquant au péché, il anéantit un fait au nom d'une idée et sort de la science parce qu'il est sorti de la morale. Tant il est vrai que les choses se tiennent et que l'obligation qui

commande à la vérité pratique, ne commande pas moins à la vérité théorique.

Nous ne tenterons pas d'opérer le départ des responsabilités : Dieu seul les connaît et les pèse. Scherer ne les porte certainement pas toutes. La théologie du temps, si profondément intellectualiste et par là si favorable à l'éclosion d'un intellectualisme autonome ; l'identification funeste de la Révélation chrétienne avec le dogme théopneustique, cette forme dure et fragile, qui faisait de la moindre fissure théologique une brèche irrémédiable pour la foi ; enfin la constitution psychologique d'un esprit résolu, raisonneur, intransigeant et téméraire, le déchargent partiellement. Le protestantisme contemporain n'est pas non plus sans reproche. Si l'attitude des chrétiens qui entouraient Scherer eût été plus semblable à celle de leur Maître, moins étroitement sectaire et moins fanatique ; si, au lieu de lancer contre lui d'injustes et d'accablants anathèmes, ils l'eussent accueilli avec une charité plus intelligente et de plus humbles conseils ; si, loin de fermer devant lui la porte de leurs sympathies et de leurs temples, ils eussent continué à lui fournir cette atmosphère de foi et de piété qu'il avait respirée si longtemps et dont il ne pouvait être privé sans dommage, on peut croire que la catastrophe eût été, ou moins prompte, ou moins radicale.

Telle qu'elle est cependant, nous tenons à le répéter, elle est moins un terme qu'un commencement ; moins un résultat qu'un acte d'initiative personnelle. Il y a

plus que la pression des circonstances ou le déploiement progressif d'une tyrannie psychologique : il y a la décision d'une volonté responsable. L'impératif de conscience s'impose et ne se propose pas. Il n'est loisible à personne, il n'était pas loisible à Scherer de le discuter. Car le premier des devoirs est de croire au devoir.

## V

Nous pourrions terminer ici notre enquête. Le passage est franchi qui sépare les deux conceptions antagonistes du monde, la naturelle et la morale. En expliquant le péché comme il l'a fait, Scherer a cessé d'être chrétien. Mais il importe à notre objet et au dessein apologétique que nous nous sommes proposé de considérer les effets ultérieurs de cette évolution, et de constater que les mêmes causes qui ont éloigné Scherer de la certitude chrétienne sont encore celles qui l'éloigneront de toute certitude quelconque. En voyant son scepticisme religieux le conduire au scepticisme total, en observant que la position qu'il assumera dans la suite à l'égard de toutes les réalités dépend en dernière instance de celle qu'il a prise vis-à-vis du christianisme, nous serons à même d'inférer, sans démenti possible, que le christianisme est une réalité. Et ainsi arrivera-t-il que l'exemple de cet homme, après avoir troublé notre foi, contribuera justement à l'affermir de nouveau.

Scherer n'est plus chrétien, mais il demeure religieux. La survivance de son mysticisme le lui permet et le lui permettra quelque temps encore. Le christianisme historique, les choses d'Église continuent à l'intéresser. Au cours de divers articles sur l'*Apocalypse de Commodien, l'Angleterre et la Critique religieuse, le Père Gratry*, *Joseph de Maistre*, *M. Veuillot et le Parti catholique*, etc..., il en interroge les manifestations, il en expose les péripéties et les chances. Une étude sur *Lamennais*, de 1854, le montre aux prises avec le surnaturel. Il ne conteste pas sa possibilité d'une façon péremptoire, mais inconsciemment s'apprête à le faire. Cette question devait fatalement surgir et, fatalement aussi, être tranchée par la négative. Étroitement connexe à la question du péché, elle en découle comme un corollaire découle de son théorème. La solution de l'une annonçait celle de l'autre. Le dualisme de conscience, que l'auteur avait nié dans l'homme, il doit maintenant, sous peine d'inconséquence, le nier dans l'histoire du monde. Si l'homme n'est pas libre, Dieu ne l'est pas davantage, et le monisme absolu préside à l'évolution cosmique.

C'est le sujet de la troisième des fameuses *Conversations théologiques* (1857). Le dialogue s'engage entre Scherer et Montaigu, interlocuteur singulier, qu'il nomme ici pour la première fois, qu'il allait évoquer plus tard à chaque étape décisive de sa pensée et qui n'est sans doute qu'un autre lui-même.

Les allures de ce dialogue sont graves et pressantes ; le décor en est mélancolique, tout imprégné de la poésie sévère qui pare les champs de bataille au soir de la défaite. La logique parle par la bouche de Montaigu. Son raisonnement est net et précis ; son verbe, aigu comme un glaive, s'enfonce jusqu'aux jointures de l'âme et la déchire sans pitié. Scherer, lui, joue le personnage d'un théologien croyant, accessible à la portée des arguments, inquiet de ses propres découvertes et douloureusement frappé dans ses plus chères convictions... C'est évidemment l'écho fidèle de ce dialogue intime où l'auteur débattit jusqu'à la fin le pour et le contre, et par lequel il s'efforçait de mettre la paix dans son esprit en faisant le compte de ses doutes et de ses certitudes. Il est impossible, on le conçoit, de résumer une conversation qui a tous les caractères d'une causerie et qui s'achemine à travers mille méandres. En voici les dernières pages :

« Tenez, dit Montaigu, l'histoire de l'humanité me paraît quelquefois se mouvoir entre les termes suivants : Le monde commence par la religion et, rapportant directement les phénomènes à une cause première, il voit partout un dieu. Vient la philosophie qui, ayant découvert l'enchaînement des causes secondes et les lois de leur action, réduit d'autant l'intervention de la divinité, et qui, s'appuyant sur l'idée de la nécessité (car la nécessité seule tombe dans le domaine de la science, et la science n'est que la connaissance du nécessaire) tend par ses données fonda-

mentales à exclure Dieu du monde. Elle fait plus, elle arrive à nier la liberté humaine comme elle a nié Dieu. On comprend pourquoi : la liberté est une cause en dehors de l'enchaînement des causes, une cause première, une cause qui est cause de soi, et dès lors la philosophie, ne pouvant l'expliquer, se trouve portée à la nier. Une philosophie rigoureuse sera toujours fataliste. Mais par là même, la philosophie se corrompt et se détruit. Quand elle n'a d'autre Dieu que l'univers et d'autre homme que le premier des mammifères, elle n'est plus que de l'histoire naturelle. L'histoire naturelle est la toute science des époques matérialistes, et, pour le dire en passant, c'est là que nous en sommes. Mais le matérialisme n'est pas le dernier mot du genre humain. Corrompue et affaiblie, la société s'écroule sous d'immenses catastrophes ; la herse de fer des révolutions brise les hommes comme les mottes d'un champ ; dans les sillons sanglants germent les générations nouvelles ; l'âme éplorée croit de nouveau ; elle reprend foi à la vertu ; elle retrouve le langage de la prière. Au siècle de la Renaissance a succédé celui de la Réformation ; à l'Allemagne de Frédéric le Grand, l'Allemagne de 1812. C'est ainsi que la foi renaît à jamais de ses cendres. Hélas ! l'humanité se relève pour recommencer la marche que je viens de décrire. Comme notre globe, avance-t-elle au moins dans l'espace en tournant sur elle-même ? et, si elle avance, vers quel but gravite-t-elle ?

Où va, Seigneur, où va la terre dans les cieux ?

« Montaigu s'arrêta. Je ne crus pas devoir répondre. Nous étions émus et nous nous séparâmes en nous serrant la main. Dès que je fus rentré, je m'occupai de rassembler mes souvenirs et de fixer par écrit un entretien qui m'a laissé un indéfinissable sentiment de tristesse. Je ne suis pas fait, je l'éprouve, pour une époque de transformation universelle comme la nôtre ; mes sympathies sont pour le passé, et cependant, je le sens, « il y a dans les choses humaines une certaine pente que l'on ne remonte point ». Ainsi je me vois entraîné par les convictions de mon esprit vers un avenir qui ne m'inspire ni intérêt ni confiance. »

Le dialogue se termine sur cette impression et ne conclut pas. Cela est aussi dramatique que navrant. Scherer regrette un passé qu'il ne renie point, mais dont il se sépare avec une lente et ferme résolution. La route est ouverte, il faut qu'il y marche ; il le sait et il y marchera. Superbe et solitaire, cuirassé d'indifférence et de résignation, animé de je ne sais quelle morne et quelle indomptable vaillance, il accomplira silencieusement sa destinée et, devenu le jouet des forces destructrices auxquelles il se livre, il en deviendra bientôt l'épave.

Hegel est sa dernière halte avant le scepticisme universel, et le système de Hegel, le dernier écran qui lui voile le grand abîme. Il avait étudié de près

le philosophe allemand et, peu à peu, avait abandonné à son panthéisme spéculatif la place que laissait vide dans sa pensée le moralisme chrétien. Il était à prévoir que ce maître de l'intellectualisme attirerait fortement celui qui professait la même théorie de la connaissance et qu'inspirait un amour égal de la synthèse dialectique. L'essai qu'il lui consacre, en 1861, témoigne, ou peu s'en faut, d'une adhésion complète[1]. Les lignes suivantes, citées par M. Gréard, nous en paraissent les plus significatives :

« Hegel, écrit Scherer, nous a enseigné le respect et l'intelligence des faits. Par lui nous savons que ce qui est a le droit d'être... De là une puissante méthode d'étude et de critique... Nous ne transformons plus le monde à notre image ; au contraire, nous nous laissons modifier et façonner par lui... Aux yeux du savant moderne, tout est vrai, tout est bien à sa place : la place de chaque chose constitue sa vérité. L'édifice du monde ancien reposait sur la foi à l'absolu. Religion, politique, morale, littérature, tout portait l'empreinte de cette notion... On ne connaissait que deux causes : celle de Dieu et celle du démon ; deux camps parmi les hommes : les bons et les méchants ; deux places dans l'éternité : la droite et la gauche du juge. L'erreur était toute ici, la vérité était

[1] Paru dans la *Revue des Deux Mondes*. Il précéda directement son départ de Genève, fonda sa réputation devant le grand public de France, et lui ouvrit les portes du journalisme politique et de la critique littéraire.

toute là. Aujourd'hui rien n'est plus pour nous vérité, ni erreur. Nous ne connaissons plus la religion, mais des religions ; la morale, mais des mœurs ; les principes, mais des faits... Et par là même quelle merveilleuse entente de l'histoire ! Que le passé revit bien sous nos yeux ! La filiation des peuples, la marche des civilisations, le caractère des temps, le génie des langues, le sens des mythologies, l'inspiration des poésies nationales, l'essence des religions, sont autant de révélations dues à la science moderne... Explication du passé, cette règle du jugement contient en même temps le secret de l'avenir. C'est l'ordre, c'est l'essence même des choses qu'une vérité n'est complète qu'autant qu'on y fait entrer son contraire ; qu'une assertion n'est pas plus vraie qu'une assertion opposée et aboutit toujours à une contradiction pour s'élever ensuite à une conciliation supérieure ; que la chose du moment, le fait de l'heure présente, n'a qu'une réalité fugitive, une réalité qui consiste dans sa disparition aussi bien que dans son apparition, une réalité qui se produit pour être niée aussitôt qu'affirmée. Ce n'est donc plus assez de dire : tout n'est que relatif ; il faut ajouter : tout n'est que relation. Rien n'existe. L'existence est un simple devenir. Le vrai n'est pas vrai en soi. Il n'y a point de vérité définitive. Il n'y a que des vérités qui se préparent en se détruisant. Ainsi la science porte en soi sa critique. La classification rationnelle des systèmes est leur succession, et le seul jugement équitable et utile

qu'on puisse prononcer sur eux est celui qu'ils prononcent sur eux-mêmes en se transformant. »

Cette enthousiaste consécration du fait, — du fait sensible extérieur, remarquons-le, par lui-même toujours légitime et toujours normatif, recèle néanmoins un idéalisme inavoué. Il y avait entre les phénomènes une corrélation et une harmonie profondes, parce que Scherer entrevoyait l'organisme du monde et que cet organisme, il le concevait en voie d'évolution progressive. Malgré tout et quoi qu'il en eût, les faits étaient au service d'une idée qu'ils exprimaient, dont ils n'étaient qu'une réalisation passagère : l'idée d'un progrès dans le devenir. Scherer recueillait en héritage l'idéalisme hégélien. Mais cet héritage allait lui échapper comme tous les autres, car la notion du progrès est dépendante de celle du bien. Supprimez le bien, le progrès se transforme en un mouvement continu, inaccessible à la raison. Les faits viennent et passent, sanctionnés, il est vrai, par leur propre existence, mais obscurs, arbitraires et fortuits en eux-mêmes, et l'intelligence, privée de tout critère pour les apprécier, doit se borner dès lors à les reconnaître passivement. Elle peut bien encore saisir le jeu mobile de leurs causes et de leurs résultats ; elle n'est plus capable de les comprendre parce qu'elle n'a plus le moyen de les juger. En même temps que la distinction du bien et du mal, l'interprétation de l'univers échappe à l'homme. Aveuglément butté contre un fait péremptoire, mais incompréhensible, il tombe

dans un nominalisme phénoméniste qui n'est qu'un autre nom du scepticisme.

L'histoire de ce scepticisme est celle des trente dernières années de Scherer. Il avait commencé par rejeter le témoignage de la conscience et n'avait ajouté foi qu'à l'Idée seule ; il va maintenant, par une décadence ininterrompue, perdre la foi dans l'Idée même à laquelle pourtant il a tout sacrifié. Comme un organe hypertrophié se rompt après avoir concentré sur soi toutes les forces du corps, son intellectualisme grandissant se ruinera par son propre exercice.

Car la fin secrète de toute théorie est de rattacher l'être particulier au grand être universel par un lien intelligible plus noble que celui du pur état de fait. Aucune synthèse ne saurait s'appuyer sur l'exclusive observation des phénomènes. Elle résulte constamment d'un besoin du cœur mêlé au travail de l'entendement. Nous sommes à ce point d'essence spirituelle, qu'en vue de les admettre, nous prétendons légitimer les chaînes qui nous asservissent ; la liberté est à ce point le fond de notre nature que nous n'acceptons la condition humaine qu'en y acquiesçant par quelque doctrine. Mais, afin de mieux ouïr les voix de la raison, Scherer a précisément étouffé les voix du cœur. Il ne saurait plus acquiescer à rien puisqu'il acquiesce à tout ; il ne saurait plus avoir aucune théorie : il regarde, subit et se résigne. Il n'a confiance qu'à la logique ; mais il se trouve qu'en vidant sa pensée de tout élément moral, il la vide en effet de tout ce

qu'elle pouvait contenir de réel. Relisez, pour vous en convaincre, les dernières lignes qu'ait tracées sa plume, méditez les derniers préceptes que, devenu vieillard et tout à l'heure mourant, il adressait à l'un de nos jeunes écrivains[1] :

« Pourquoi le monde et pourquoi la vie ? A Dieu ne plaise que je ridiculise ces questions. Je n'en méconnais, en un certain sens, ni la noblesse morale, ni le pathétique intérêt, et cependant, il faut que vous me permettiez de le dire, je ne les entends jamais se formuler sans penser à la dent d'or. Vous vous souvenez de l'histoire : les savants de l'Europe arrivant avec leurs explications, les Académies publiant leurs mémoires, jusqu'à ce qu'un individu ait l'idée de regarder à la mâchoire miraculeuse...

« Le premier devoir de l'homme qui pense est de se pénétrer des conditions du savoir humain et de s'interdire les recherches qui violent ces conditions. Il ne se les interdit pas comme trop élevées, mais comme n'ayant véritablement pas de sens. Il n'a garde d'employer les mots d'insondable, d'inaccessible, de mystérieux, — une manière pour le dilettante de se griser l'imagination. La raison pour écarter les problèmes dont nous parlons, c'est tout simplement qu'ils impliquent une pétition de principe.

[1] M. Ed. Rod, à propos de son livre, le *Sens de la vie*. Ce fragment est tiré de l'un des derniers articles littéraires de Scherer au journal *Le Temps* (24 janvier 1889), peu de semaines avant sa mort.

« En demandant le pourquoi de l'univers, vous supposez que l'univers a eu un commencement et par conséquent une cause, qu'il va à un but et par conséquent qu'il est le fruit d'une intention. Vous admettez ce qui est en question. Vous vous révoltez à la pensée des douleurs et des laideurs que révèle le cours de la vie. Votre sentiment de la justice s'indigne, les entrailles de votre pitié s'émeuvent à la pensée de tout ce que la terre boit chaque jour de pleurs et de sang. Comment vous en vouloir d'une révolte qui tient à la noblesse de votre âme ? Mais, d'un autre côté, comment ne pas demander de quel droit vous voulez assujettir l'ensemble des choses aux émotions de votre sensibilité ? De quel droit les ramener à la mesure de vos conceptions ? De quel droit lui prêter ces idées du juste et du bon, dont nous ne pouvons, à la vérité, pas plus nous séparer que nous ne pouvons sortir de notre peau, mais auxquelles la nature se montre si parfaitement étrangère ? Que voulez-vous ? Et qu'y peuvent les protestations de la conscience ? L'univers est un fait ; ce n'est pas nous qui le régissons, c'est lui qui nous enveloppe de ses souveraines réalités, et quant à spéculer sur ce qu'il pourrait ou devrait être, l'occupation me paraît aussi fructueuse que celle des géomètres qui opèrent sur une quatrième dimension.

« Je sais bien ce que vous allez répliquer. Voilà donc toutes les lumières que j'avais à jeter sur vos perplexités, tout le secours que je puis apporter à vos

divines inquiétudes ? Eh bien, oui, c'est tout, et cependant vous auriez tort de croire que ce n'est rien. Peut-être, en y réfléchissant, reconnaîtrez-vous que, pour être sèches ou amères, ces vérités ne sont pas sans un fruit d'apaisement. C'est quelque chose d'avoir appris que, parmi les questions qui ont le plus agité l'esprit humain, il en est qui n'ont point de solution, ni même de sens. Et il n'est pas indifférent pour la paix de l'âme d'avoir compris le devoir de l'acquiescement. L'acceptation des choses telles qu'elles sont, l'habitude de les prendre comme les inéluctables conditions de la vie, est une assez belle recette de résignation. Si l'on ne souffre pas moins, on s'irrite moins de sa souffrance ; les tristesses ne se mêlent plus d'aigreur, les regrets d'emportement. La protestation de la moralité subsiste, c'est à désirer, mais elle perd la forme fébrile et enfantine de la révolte. « O univers, disait saint Marc-Aurèle, je veux ce que tu veux ! »

C'est l'abdication totale de la personne et de la dignité humaines. Que survit-il encore, je le demande, de ce qui fait de l'homme un homme ? Quelles inspirations, quels enthousiasmes ? quelles puissances d'amour ou de haine, de lutte et de victoire ? Le ressort vital est brisé. Rien ne sépare du néant que les hasards de l'existence physique. En fait, le suicide est consommé. Scherer pouvait mourir, il était déjà mort.

Effroyable vengeance de la vérité méconnue ! Im-

placable revanche de la conscience, qui condamne au désespoir ou à la stupidité morne quiconque a cru pouvoir vivre sans elle ! Le spectacle de Scherer mourant n'est pas sans causer une émotion de pitié profonde ; mais il n'est pas sans justice. La sentence s'accomplit selon qu'elle avait été prononcée : « Celui qui péchera, mourra. » Or, le péché par excellence, c'est la négation du péché.

## VI

Nous laisserons à ceux qui en auraient le triste courage le soin d'exalter ce qu'on appelle communément l'émancipation théologique de Scherer. Nous avouons trouver lamentable l'issue d'une vie riche pourtant de brillantes promesses et qui s'était annoncée sous les meilleurs auspices. Mais elle fut entamée de bonne heure par un mal redoutable — faut-il dire incurable ? — que la scolastique du moyen âge avait légué à l'Église, et que l'Église a transmis au siècle : l'intellectualisme. Comme Amiel, comme MM. Taine et Renan, comme la plupart de nos littérateurs, de nos philosophes et de nos savants, comme presque toute la jeunesse de nos écoles, comme plusieurs de nos théologiens eux-mêmes, — car l'intellectualisme, lorsqu'il reste inconscient de lui-même et tributaire du dogme, peut être orthodoxe et pieux sans être pour cela moins néfaste — bien qu'avec des mo-

difications particulières à son tempérament et une rigueur de logique qui tient à son inflexible sincérité, Scherer est une victime de l'intellectualisme. Or le propre de l'intellectualisme, son erreur fatale est de saisir le monde par la pensée avant de l'avoir saisi par le devoir, et d'attribuer à la science une certitude qui n'appartient qu'à la conscience.

La passion maîtresse de Scherer, peut-être son unique passion, fut celle de l'absolu. Un noble et pressant besoin d'unité synthétique le travailla sans relâche. Ce fut d'abord celui de son être entier ; ce fut plus tard, et de plus en plus, celui de son intelligence surtout, et l'unité vers laquelle il tendait devint peu à peu rationnelle. La crise qu'il traversa se peut définir : une banqueroute de l'absolu. Seulement, à mesure que l'absolu se dérobait à son esprit, la soif de l'absolu subsistait dans son esprit, en sorte que, par un revirement naturel, il se fit du relatif même un nouvel absolu et s'y attacha aussi absolument qu'il s'était attaché d'abord à l'absolu. Sa seconde croyance devint impérieuse autant qu'avait été la première ; il nia avec la même exclusive énergie et la même opiniâtre résolution qu'il avait mises dans les affirmations antérieures. A cet égard, aucun doute n'est possible. D'incontestables témoignages prouvent que Scherer n'a jamais trahi sa passion dominante, et que le besoin de l'absolu inspirait la pensée du sceptique de Versailles comme elle avait inspiré celle du croyant de Strasbourg.

Si tel est le principe moteur et permanent d'une carrière en apparence si contradictoire, trois conséquences se dégagent aussitôt :

La marche progressive par laquelle Scherer, à Genève, se détachait lentement du christianisme n'est une catastrophe qu'au point de vue religieux. En psychologie, elle marque au contraire l'accession graduelle et l'avènement définitif d'une faculté préexistante, depuis longtemps à l'œuvre. Il y a rupture et renversement dans la croyance ; logique et continuité dans l'organe de la croyance.

L'analogie momentanée que Scherer présente avec Vinet n'est ni stable, ni concluante. Leurs conceptions se rencontrent comme se rencontrent, au versant d'une montagne, deux voyageurs, dont l'un monte et l'autre descend. Vinet était arrivé par développement interne et religieux aux conclusions que Scherer adopte par nécessité externe et scientifique ; Vinet y fut poussé par les exigences d'une foi très morale et très spirituelle, Scherer par celles d'une théologie qui se contredisait en s'approfondissant. Pour le premier c'est un progrès, pour le second c'est un déclin ; l'un concède ce que l'autre conquiert.

Si l'occasion de la crise, enfin, fut un faux système théologique, sa cause profonde, de beaucoup antérieure, fut un faux point de départ originel. La théopneustie ne fit que précipiter une chute par elle-même imminente. Certes, elle est responsable de l'apostasie

de Scherer, mais uniquement dans la mesure où une théologie plus saine lui eût fourni dès l'abord un terrain plus solide. La contradiction du mysticisme religieux et de l'intellectualisme scientifique devait infailliblement éclater en Scherer, à moins d'être conciliée par un facteur qui manqua toujours à sa théorie du christianisme, celui de la conscience et de l'obligation morale.

Juillet-septembre 1891.

# LÉON TOLSTOÏ

*Fragments d'un cours professé à l'Université de Genève.*[1]

...Tolstoï est un de ceux qui incarnent le plus fidèlement et le plus intégralement le génie de la Russie. Ses doubles attaches, en haut, par l'origine et par l'éducation, avec l'aristocratie, en bas, par l'instinctif amour et les tendances plébéiennes, avec le peuple et le paysan, font de lui un miroir complet de la vie russe à tous les degrés de son échelle sociale. En outre, il est humain dans le plus noble sens de la parole. Ses préoccupations, ses désirs, les problèmes qu'il agite, sont les problèmes, les désirs, les préoccupations éternelles de l'humanité. Et ce « fou » comme on l'a appelé, mais ce fou sublime, a eu l'étrange audace et la folie déconcertante, en un temps où peu d'hommes touchent à la réalité des choses, d'affronter seul

[1] Au semestre d'été 1893. Ce cours compta environ une quinzaine de leçons. On ne trouvera ici que les quelques extraits qui purent être détachés des simples notes de Gaston Frommel.

à seul la destinée humaine, et la fortune singulière de parler du fond de son cœur, en un temps de bavardage stérile et de mortelle convention. En cela, il est certainement sur la scène du XIXe siècle un des acteurs dont la vie a été la plus réellement humaine, parce qu'elle a été la plus éprise de vérité, et en un sens la plus tragique. Cependant à cet intérêt de psychologie morale, à la fois humaine et slave, qu'offre l'objet de son étude, s'en joint un autre : celui du rôle politique que la Russie du XXe siècle semble être appelé à jouer en Europe...

Faut-il considérer la Russie comme une puissance asiatique ou comme une puissance européenne ? Se déversera-t-elle au Couchant ou au Levant ? Son champ d'activité, si elle en a un, sera-t-il l'Orient ou l'Occident ? Ou bien n'en doit-elle attendre aucun, et convient-il de la tenir pour un monde fermé, se suffisant à lui-même, et reposant sur des assises géographiques, sur des bases politiques, sur un fond social entièrement propre et n'appartenant qu'à lui seul ? Ce monde est-il en décadence ou en progrès ? Marche-t-il par le despotisme à l'anarchie, et par l'anarchie à la dissolution, ou bien, au contraire, est-il en voie de rénovation, et court-il par l'affranchissement au devant de la liberté ? Et s'il est en progrès, d'où les

facteurs de ce progrès lui viennent-ils ? Sont-ils originaux ou dérivés ? Autochtones, et tellement intimes qu'ils ne sauraient avoir aucune prise sur les sociétés étrangères, ou bien, leur ayant été empruntés plutôt, peuvent-ils et doivent-ils revenir un jour à leur source primitive, unir la Russie aux nations européennes, et lui frayer les voies pour une action d'autant plus puissante qu'elle s'exercerait avec des éléments nouveaux, dans le sens même et conformément aux principes directeurs de la civilisation occidentale? Graves problèmes, et dont l'importance n'échappera à personne, car s'il est en Russie un idéal de vie morale et religieuse qui s'élabore, et si cet idéal doit, à brève échéance, se mesurer avec le nôtre, peut-être le vaincre et à coup sûr le modifier, il importe extraordinairement que nous apprenions à le connaître et nous préparions à le rencontrer...

Dans le passé de la race certains faits symptomatiques trop oubliés autoriseraient l'espérance. Deux des grands initiateurs aux mouvements qui ont inauguré et qui dominent encore l'ère moderne, la Renaissance et la Réforme, étaient des Slaves. Jean Huss et Copernic eurent avant d'autres ce rôle précurseur d'imprimer dans la conscience de l'humanité les vérités nouvelles dont un jour elle devait vivre. Plus près de nous,

les Moraves, Slaves eux aussi, n'ont-ils pas fourni par leurs admirables Communautés, un gage des merveilleuses aptitudes religieuses de cette race méconnue ? Et si l'œuvre de la mission est l'œuvre caractéristique de l'Église au XIXe siècle, comme l'œuvre de la réforme était celle de l'Église au XVIe ; si l'expansion missionnaire correspond dans la chrétienté contemporaine à l'expansion coloniale dans les nations modernes ; si elle est en quelque sorte la marque distinctive du christianisme actuel, il faut reconnaître que les Moraves, c'est-à-dire des Slaves toujours, ont été là encore, nos initiateurs et nos précurseurs. Et n'est-on pas alors en droit de penser que ces tâches partielles, remplies par les corps francs de la grande armée, peuvent être des signes avant-coureurs d'une œuvre analogue, mais plus considérable, réservée à cette dernière ? Et si quelques hommes isolés, sentinelles avancées de la race, ont déjà sonné vers l'Occident leur appel prophétique, que serait-ce donc lorsque la race entière élèverait la voix ?...

*

De la mer Noire à la mer Blanche, des frontières de la Pologne aux steppes marécageuses de la Sibérie, une plaine immense, que parcourent lentement de grands fleuves paisibles et que divisent, sans les interrompre, les collines de l'Oural, étend ses mono-

tones ondulations. Ce sol massif et compact, privé de toute découpure et presque de rivage, c'est-à-dire des moyens primitifs de communication, était impropre à devenir le berceau des civilisations naissantes ; mais ses richesses naturelles, agricoles et minérales, lui permettent de développer démesurément une civilisation dont il aurait reçu d'ailleurs le principe et la force.

Les quatre vents des cieux courent sans obstacles sur cette terre sans limites. Tous les climats réunis semblent se la disputer ; un été torride la brûle de ses ardeurs ; un hiver boréal la couvre de ses frimas, frappe l'homme d'impuissance, et, l'assujettissant à l'invincible tyrannie de ses rigueurs, le prépare secrètement au joug de tous les despotismes ; l'automne, merveilleux de grâce fugitive et de mélancolie, insinue dans l'âme les germes d'une poésie rêveuse et d'une résignation tranquille ; le printemps, brusque et soudain, par l'explosion formidable des sèves si longtemps retenues, prépare à toutes les frénésies du cœur, aux passages les plus rapides du calme à la violence, de l'indifférence placide aux fougues de la passion.

Dans ce paysage dépourvu de contours et de perspective, rien qui attire le regard, rien qui arrête la pensée, rien qui retienne l'imagination, rien qui excite l'effort précis de l'intelligence, rien qui pousse l'homme à faire œuvre individuelle, à sortir de la masse anonyme des hommes ses frères ; rien que la terre et le ciel ; rien que le rêve d'en bas et le rêve d'en

haut, se poursuivant à perte d'étendue, jusqu'aux limites extrêmes où ils se rejoignent et se fondent dans la brume impalpable et mystique de l'horizon fuyant. L'esprit tout naturellement se replie sur soi et n'est tiré de son indolente inertie que par les nécessités communes de l'existence et le dur labeur de la glèbe.

Cette terre vague, que ne protège aucune frontière, est balayée dans la nuit des siècles par le flux incessant des migrations humaines. L'une d'elles, arrêtée dans sa marche, s'y fixe et, par couches successives, y prend son niveau. C'est une population de race aryenne comme les nôtres, mais plus jeune, plus proche de sa source, c'est-à-dire plus près de la nature ; plus impulsive et moins intellectuelle, à la fois très positive et très mystique dans ses aspirations, et dont l'idiome garde encore reconnaissable la marque de parentage avec les plus anciennes langues de la première humanité.

Comme nous, qui l'avions devancée dans l'histoire, mais moins que nous, car l'heure était plus tardive, elle tomba dans l'orbite du vieil empire romain et de la jeune Église chrétienne. Seulement, à l'inverse de nous, qui recevions tout d'une Rome renouvelée par le christianisme, la race slave, et ce fut son malheur, reçut de Byzance le principe de sa foi religieuse, et du Bas-Empire celui de sa culture. Elle fut, de ce fait et de toutes les manières, séparée de nous.

Tandis qu'une langue universelle et le génie de la papauté nous unissaient ensemble et préparaient

notre développement, la Russie, ignorante du latin, et par là-même retranchée de notre communion, ne recevait de l'orthodoxie grecque et de la science byzantine, qu'un mince filet de vie qui devait bientôt tarir. Après la chute de Constantinople, elle poursuivit toute seule un développement sans cesse entravé. Car aucune mère ne fut aussi marâtre à ses enfants, aucune histoire ne fut, pour un peuple, aussi mauvaise éducatrice, que celle de ce peuple. Placé comme un tampon entre l'Europe et l'Asie, il ne reçut de la première aucun secours, il subit de la seconde tous les chocs, et, durant des siècles, protégea, au prix de la sienne, la civilisation occidentale. Constamment dévasté par les invasions mongoles qui s'abattaient sur lui à période régulière, il commençait seulement de se ressaisir que déjà les fruits de notre culture étaient en pleine maturité.

Ce retard et cet isolement, l'absence de tout contact avec l'Europe, sauf le contact superficiel qu'inaugura Pierre le Grand, firent que ni la Renaissance, ni la Réforme, ni plus tard la Révolution française, n'eurent chez lui ni accès, ni échos, ni retentissement. Manquant ainsi des principaux facteurs qui constituent la société moderne, on peut dire que la Russie est encore en plein moyen âge. Sans doute, un moyen âge différent de ce que fut le nôtre : un moyen âge sans chevalerie, sans féodalité, sans croisades, sans écoles, sans papauté; un moyen âge de forme rudimentaire, ébranché dans ses plus belles ramures, et

qui, par un contraste étrange, repose sur le double pivot de l'individualisme monarchique absolu chez le souverain, du collectivisme communiste absolu chez le paysan : deux pôles antithétiques entre lesquels il n'y a rien qu'une bureaucratie corrompue, et les mille degrés d'une aristocratie terrienne, impuissante ou servile, née d'hier et déjà caduque.

Mais un moyen âge cependant par ce qui fait l'essence du moyen âge, je veux dire, l'attitude religieuse des âmes, la foi implicite et souvent superstitieuse, l'impuissance au scepticisme détaché, l'impérieux besoin de croire, fût-ce à côté, fût-ce à rebours ; la vue de l'invisible, la soif de l'absolu, l'évidence primaire des choses spirituelles, leur influence et leur action sur la conduite, et, dans les couches populaires, l'attente obscure, la sourde inquiétude d'une rénovation sociale et religieuse : tous les mystérieux courants, en un mot, qui ont fait notre moyen âge, et qui, en Russie comme chez nous, éclateront en tempêtes, déferleront au grand jour leurs vagues écumeuses lorsque les temps seront venus et que se feront ouïr les voix qui commandent aux orages.

A distance, la Russie semble figée dans le cadre séculaire de sa religion ; mais il suffit de s'approcher un peu pour entendre bruire, sous cette immobilité apparente, toutes les palpitations de la vie. L'orthodoxie russe est loin d'être un monument achevé. Elle représente plutôt cette portion de l'ancien christianisme qui, arrêté dans son essor, et manquant à la

fois d'unité, de méthode et de principe directeur, figure le moyen terme bâtard entre Rome et Genève. Catholique par les rites, les cérémonies et la manière de croire, plutôt protestante par le dogme et par certains traits de son organisation intérieure, située à distance égale de l'individualisme réformé et de la centralisation romaine, aussi susceptible en apparence de l'un que de l'autre, cette masse confuse de traditions, de coutumes et de foi se trouve dans un équilibre instable. A maintes reprises déjà elle a oscillé sur sa base. De quel côté s'inclinera-t-elle à la fin ? Il est impossible de le dire et téméraire de le prévoir.

Des influences diverses se disputent dans son enceinte, plusieurs même échappent à son contrôle. Imaginez une gigantesque cathédrale, mais une cathédrale dénuée d'architecture, où seraient réunis cent millions de fidèles. Tandis que, devant la foule passive et prosternée, le prêtre accomplit au sanctuaire les actes magiques du culte et chante en vieux slavon les anciennes liturgies, de groupe en groupe, distribué quelquefois par les ministres de l'autel, plus souvent par des mains laïques, un livre circule : c'est la Bible, ce sont surtout les Évangiles. Lentement épelés par les plus instruits, avidement écoutés par tous, pris au sens littéral ou symbolisés dans leur acception, les mots de ce livre coulent comme un baume sur les âmes altérées et candides. Ils leur parlent de charité, de dévouement, de sacrifice ; ils réveillent les émotions fraternelles de ce peuple mysti-

que ; tantôt ils lui font aimer sa souffrance, tantôt suscitant un idéal longtemps réprimé, ils le précipitent dans des révoltes pieuses, où les radicales audaces de la pensée côtoient les rêves touchants d'un millenium terrestre. Et parmi cette multitude encore silencieuse et docile, se prononcent à voix basse et volent de bouche en bouche les paroles de la délivrance et de la révolution.

Quelques-uns même, entrés avec la foule par le large portail, quittent silencieusement les parvis sacrés par les portes latérales et, à côté de la grande église, fondent des chapelles dissidentes ou pratiquent en plein air les cérémonies d'un culte spirituel. Tous ne sont pas également imprégnés de la sève évangélique, mais tous brisent avec le formalisme orthodoxe au nom d'un principe religieux, et, chez presque tous, le principe religieux est conçu sous une forme sociale dont la hardiesse rejoint et parfois surpasse celle du socialisme européen. Peu s'isolent dans la contemplation méditative, et la plupart ajoutent à la vision mystique une propagande ardente et très effective. Preuve manifeste de l'insuffisance de la religion nationale et de la vitalité religieuse des âmes, le chiffre des sectes et des sectaires augmente rapidement en Russie. Les statistiques leur attribuent de douze à vingt millions d'adhérents ; près d'un sixième de la population, d'une manière ostensible ou secrète, paraît se rattacher à l'hérésie, et la puissance des raskolniks (schismatiques) de tout ordre va

bien au delà de leur nombre, car ils jouissent de la faveur populaire.

En vain les ministres officiels du culte, appelant à leur secours le bras séculier, font-ils garder par la force les issues du temple où seul il est permis d'adorer ; les transfuges de l'orthodoxie se font de plus en plus nombreux et restent vainqueurs là même où ils sont vaincus. Inquiétés par le pouvoir, transférés aux extrémités de l'empire, ils y apportent avec eux la constance de leurs convictions et l'héroïsme de leur conduite. Mêlés au peuple, disséminés partout et par les soins mêmes du gouvernement qui les persécute, ils offrent en garantie de leurs idées, l'intégrité de leur vie. Extraordinairement aptes à l'organisation de l'existence commune, ils opèrent dans cette masse à la façon d'un levain dans la pâte et présentent, en tous cas, un noble échantillon du génie religieux d'une race qui semble jusqu'ici n'en point avoir d'autre.

Telle est la patrie morale de Tolstoï.

C'est dans ce cadre et dans la perspective de cet horizon qu'il convient de l'aborder. Fils authentique de la Russie, il n'est parmi nous que l'interprète, l'un des plus puissants et des plus autorisés, de l'esprit slave : le fidèle témoin de l'intense gestation spirituelle dont son peuple est en travail. Il l'est d'un bout à l'autre de sa longue carrière, à travers tous ses avatars. Il y faut insister, car nous sommes, en Occident, le jouet d'une étrange illusion. Tant que

l'écrivain faisait œuvre purement littéraire, nous étions unanimes à lui accorder le don du génie et, par conséquent, celui de rassembler en un seul foyer et de projeter en une seule lumière les rayons épars du soleil russe. Mais dès qu'il se mit à raconter les aventures de son âme aux prises avec les grands problèmes, dès qu'il exposa les convictions religieuses ou morales auxquelles il était parvenu, dès qu'il fit œuvre d'apôtre, nous l'avons abandonné, nous l'avons accusé de doctrinarisme, nous avons déploré la bizarrerie, la singularité de ses idées particulières.

Nous avons eu tort. Le Tolstoï de la dernière période est aussi près de son peuple que le Tolstoï de la première. Il exprime avec la même exactitude le tempérament de sa race ; il le reflète aussi bien comme réformateur que comme artiste. Sa valeur représentative reste entière, non sans doute, par toutes les doctrines qu'il s'est formées, — sur ce point les variantes égalent en nombre celui des sectes, qui sont légion — mais par l'état d'âme qui est au départ de sa crise intérieure, par les besoins, les recherches et les aptitudes qui la dirigent et la précipitent. Plus intenses et plus aiguës chez lui que chez d'autres, elles ne lui sont propres en aucune manière ; on les retrouve identiques et vaguement répandues sur le sol entier de la Russie. Tolstoï se borne à les reproduire en les incarnant. Il suffit d'avoir respiré quelque peu, même de loin, l'atmosphère russe ambiante pour s'apercevoir combien les pensées du prophète de Toula

lui appartiennent peu, combien son originalité apparente s'explique par celle de ses frères, combien, par conséquent, il est apte à nous les faire connaître; mais aussi combien nous le connaîtrons mal si nous ne les avons pas eux-mêmes d'abord connus et compris.

*

... Ce fut un temps mémorable que ces quelques mois passés par Tolstoï dans Sébastopol assiégée...

Il vit face à face les horreurs de la guerre ; il vécut au milieu d'elles ; il participa aux aventures les plus navrantes et les plus sublimes que puisse courir un homme ici-bas ; il contempla de près les aspects de la mort ; il la vit s'abattre autour de lui et prendre à elle dans les attitudes les plus diverses les âmes les plus diversement trempées ; il mourut cent fois avec ses frères par la sympathie et par cette anxiété personnelle, cent fois trompée, mais cent fois renouvelée, dans laquelle, des jours durant, demeure un soldat sous le feu. Dans les intervalles de repos, son esprit toujours en mouvement, toujours actif à surprendre le jeu caché des ressorts intimes, toujours sensible aux fluctuations de l'atmosphère spirituelle des individus et des masses, toujours perplexe de l'énigme suprême, recueillait un monde d'observations, et les gravait justes, sûres, aiguës, toutes vi-

brantes de réalité, dans une mémoire indéfectible. On les retrouvera plus tard. Contentons-nous aujourd'hui de constater cette source nouvelle d'enrichissement pour l'écrivain ; et peut-être, qui sait ? la source aussi d'un sentiment qui ne sera point sans influence sur la formation du moraliste : la haine du métier des armes, l'horreur du sang répandu, la condamnation absolue de toute violence faite à l'homme par l'homme. Car la matière première de nos dogmes est bien souvent dans les sympathies et dans les antipathies fondamentales du tempérament, et nous érigeons volontiers en principes raisonnés ce qui d'abord s'est élaboré dans l'obscure région des sentiments.

On connaît le drame musical de Wagner : *Tristan et Isolde*. La passion fatale, la passion mortelle en est le sujet unique et douloureux. Les deux amants, enchantés par l'élixir d'amour, sont irrésistiblement entraînés l'un vers l'autre. Mais le bonheur inouï qu'ils rêvent est en dehors des conditions de la société, en dehors même des conditions de la nature. Isolde n'aurait point été adultère, Tristan n'aurait point trahi la foi jurée à son seigneur que leur amour resterait mortel. La même nécessité, qui déchaîna en eux la passion, les a livrés au pouvoir de la mort qui en est la seule issue. Le thème de ce drame — où

trois arts se combinent pour faire jaillir de l'humanité le cri sublime de son angoisse — est aussi le thème traité par Tolstoï dans le petit livre qu'il intitule modestement *Bonheur de famille*, et qui a été traduit chez nous sous le nom de *Katia*. Et par une étrange, mais significative coïncidence, c'est à la même date que le même sujet préoccupe les deux hommes, qui sont les hommes du siècle, l'un à Zurich et l'autre à Toula, et c'est la même solution qu'ils lui donnent. Car pour Tolstoï aussi la passion est mortelle, parce qu'elle est en dehors des conditions de la nature humaine. Il y a une différence toutefois. Tandis que Wagner s'adresse à la légende, et que par le symbole il élève les données du problème à la hauteur de l'absolu, en sorte que la scène se termine par une catastrophe violente et par la mort physique, Tolstoï fidèle à sa méthode ne quitte pas la réalité journalière, n'introduit aucun sentiment romanesque, et fait sortir le tragique du mouvement même de la vie. Ses personnages s'aiment et se marient : rien n'entrave leur union ; rien ne brise leur bonheur qu'eux-mêmes ; au lieu de mourir, ils vivent, ils fondent une famille, mais en eux l'amour est mort, tué par la passion. Et je ne puis m'empêcher de croire que cette différence est à l'avantage de Tolstoï...

*

*Guerre et Paix* et *Anna Karénine* sont deux mondes...

Ils le sont déjà par le nombre des pages et la longueur du récit. Ils le sont plus encore par l'ampleur de la scène, par la multitude des personnages, par la multiplicité des incidents, des aventures, des états d'âme, des drames secondaires qui se nouent et se dénouent autour du drame principal, par le jeu changeant des ombres et des lumières qui, tour à tour, éclairent ou assombrissent les plans. Ils le sont surtout par l'exactitude de l'observation, par la vérité des types, par la valeur universelle des sentiments et des caractères, des mobiles et des passions, des mouvements et des ressorts de l'âme, russes, sans doute, mais en même temps portés à cette hauteur où l'humanité de tous les siècles se reconnaît identique à elle-même...

L'écrivain, qui s'était auparavant essayé à plusieurs manières, trouve ici sa manière définitive. Il s'y arrête désormais, et l'applique avec une suite, une persévérance et un bonheur incomparables. Et cette manière, c'est le réalisme. Tolstoï est le premier et peut-être le seul écrivain réaliste entièrement fidèle à la méthode et conséquent avec lui-même. Cela, simplement parce qu'il observe tout et tient compte avec une égale justice des réalités matérielles et des réalités spirituelles, de ce qui se voit par l'œil de la chair et de ce qui se voit par l'œil de l'esprit. Il sait qu'il

y a dans l'homme un ange et une bête, et il ne nous le laisse pas ignorer. Mais il sait aussi que l'un ne va point sans l'autre, et jamais il ne nous montrera l'esprit sans la chair ou la chair sans l'esprit. C'est mal dire. Pour lui, ce dualisme n'existe pas davantage qu'il n'existe dans la nature. Avec une sûreté d'instinct, avec une justesse de coup d'œil véritablement géniales, il va droit où ces deux quantités se rejoignent et se pénètrent pour n'en plus faire qu'une seule. Soit qu'il nous présente l'homme par son aspect extérieur, soit qu'il en décompose minutieusement le mécanisme intime, c'est toujours de l'homme vivant qu'il s'agit, c'est-à-dire de l'homme tout entier, conçu dans la plénitude et l'unité de son être. Aussi bien chez lui comme dans la nature, tout se tient, se mêle et s'enchaîne ; le sublime côtoie le trivial ; les plus lourdes chutes suivent les plus nobles élans, les détails de l'existence les plus ordinaires, quelquefois les plus repoussants, sont rendus avec le même scrupule et la même intensité que les plus pures émotions de l'âme. C'est que l'un et l'autre tirent leur valeur l'un de l'autre, et que ces complexités et ces contrastes sont l'essence même de la vie...

A l'inverse des romanciers ordinaires, Tolstoï ne nous présente pas ses personnages, il ne les décrit pas, il ne raconte pas leur histoire ; il les évoque en quelques traits rapides, leur donne un nom, et les fait vivre devant nous, cela conformément encore à

la réalité et comme conséquence directe de sa méthode. Dans ses livres ainsi qu'en une société où nous entrons pour la première fois, tout d'abord semble vague ; nous lions connaissance avec des hommes et des femmes que rien, ou peu de chose, ne distingue à première vue ; devant eux, nous demeurons longtemps incertains ; nous les entendons parler ; nous les voyons agir ; et lentement, graduellement, la lumière se répand. Leur tempérament, leur caractère, leur position peu à peu se dessinent ; leur figure s'accentue de plus en plus ; leurs qualités et leurs défauts se révèlent ; leurs passions, surprises pour ainsi dire en flagrant délit de manifestation, font saillie ; et spectateurs invisibles d'un drame où la vie éclate de toute part, après des pages et des pages, nous nous y intéressons d'autant plus passionément que l'effort initial a été plus grand et le plaisir acheté de plus de peine...

Et que si, comme d'autres plus compétents que moi l'ont assuré, le style de Tolstoï n'est point littéraire, que l'exactitude et la propriété des termes lui suffisent, c'est que la littérature et le réalisme s'excluent, qu'un style littéraire est par définition un style travaillé, apprêté, conventionnel, et que la convention est le contraire de la nature...

*

On se rappelle comment, à la suite de l'auteur, on est entré dans cette vaste arène de *Guerre et Paix*. Ce

n'était point par le grand portail, mais par une très petite porte. Un sentier très étroit se déroulait en nombreux circuits, et l'on n'y avançait que lentement, trop lentement. A chaque pas se découvraient de nouvelles échappées sans grandeur et sans signification apparentes ; un encombrement de personnages à peine entrevus apparaissaient, disparaissaient pour de nouveau reparaître et disparaître plus loin ; une multitude d'observations, d'incidents, de détails, de petites intrigues se succédaient sans raison plausible ; déjà on s'impatientait ; un homme, une figure marquante, un fait central, un point de repère et de comparaison manquaient à cette foule grouillante d'êtres insignifiants, à ce dédale de passions médiocres et d'intérêts mesquins. Encore un peu, on jetait le livre. On l'a pourtant lu jusqu'au bout. C'est que, vaguement, on sentait sourdre derrière cet amas confus de matériaux humains comme le flot puissant d'une marée lointaine ; de l'accumulation même des détails se dégageait une réalité majestueuse, qu'on ne soupçonnait en aucun, et qui les dépassait tous ; l'unité s'établissait peu à peu dans le chaos ; l'ordre se faisait dans le désordre ; de tous les coins de l'horizon accouraient, comme attirés par un aimant caché, des éléments invisibles, qui, s'additionnant les uns aux autres, se fondant les uns dans les autres, élevaient les horizons par-dessus les horizons et faisaient courir dans notre âme les frissons de la sympathie, de la grandeur, du sublime, du mystère et de l'effroi.

Qu'était-ce ? C'était la vie, toute la vie qui passait ; observée dans ses proportions infinies ; conçue dans sa vaste unité ; vécue selon tous ses modes, à toutes ses phases, dans tous ses degrés, par des êtres qui d'un extrême à l'autre allaient du haut en bas de l'échelle sociale ; une et diverse, monotone et changeante, dominée par les mêmes lois, illuminée des mêmes espérances, assombrie des mêmes tristesses, frappée des mêmes illusions, enveloppée du même infini ; recélant la même énigme, c'était la vie, toute la vie humaine... Roman, épopée, page d'histoire, philosophie, drame, *Guerre et Paix* est tout cela ensemble, et c'est plus encore, c'est la Russie d'une époque, et c'est l'humanité de tous les temps. Il n'y a plus de catégorie pour une œuvre semblable. Le souffle du génie, qui l'inspire et qui l'anime, a brisé tous les moules, et s'est coulé dans une forme qui n'appartient qu'à lui...

*

...Après l'épopée, le drame moral ; après la Russie de 1820, la Russie du dernier tiers de ce siècle ; après *Guerre et Paix, Anna Karénine*...

Le héros de *Guerre et Paix* était la Russie évoquée comme une puissance mystique dans la lutte nationale avec la France ; le héros d'*Anna Karénine*, c'est le Devoir. J'ai beau chercher, je ne lui en trouve pas d'autre. Non que Tolstoï se transforme en prédi-

cant ou qu'il aborde le roman à thèse : rien n'est aussi loin de son but. Chez lui, rien de conventionnel et rien de préconçu. La liberté de son regard reste entière. Ici comme ailleurs, c'est la vie qui l'inspire, et non pas le parti-pris, quelque légitime qu'il soit, de la morale ; c'est dans la vie qu'il place ses personnages ; c'est par le seul jeu de la vie qu'il fait aboutir l'amour illégitime au malheur et au suicide, l'amour légitime, si ce n'est au bonheur — le bonheur n'est point sur la terre — au moins à la paix et aux joies bienfaisantes de la famille. Et que s'il fait du Devoir son héros, c'est que le devoir est dans la vie, où il occupe une place et dont il constitue partie intégrante aussi bien que les passions, les convoitises, les plaisirs et les intérêts qui luttent contre lui.

Tolstoï ne prêche pas ; il ne discute pas du libre-arbitre ; il ne soulève pas de vaines théories : il déchaîne en ses personnages comme elles sont déchaînées en chacun de nous les puissances élémentaires de la vie ; il les met aux prises comme elles sont aux prises en chacun de nous ; il assiste à leur conflit ; il note leur défaite ou leur triomphe, et il constate le résultat. Et ce résultat, c'est que tout ce qui est contraire au devoir est contraire à la vie, et que tout ce qui est favorable au devoir est favorable à la vie, d'où il est légitime de conclure — ce que Tolstoï se garde de faire — que le devoir, c'est la vie...

Anna Karénine, la femme adultère, et Vronsky, son séducteur, n'ont rien d'anormal ou d'extraordi

naire ; ce ne sont pas des aventuriers ou des bohèmes ; ils sont comme nous, placés dans le même monde ou peu s'en faut que nous ; avec les mêmes idées, les mêmes principes, les mêmes habitudes ; ils sont peut-être à bien des égards meilleurs que nous. Anna est une créature charmante, tendre, fidèle jusque dans l'égarement, pleine de dévouement et de cœur. Vronsky, constant dans son amour comme dans ses amitiés, est le type de l'honnête et galant homme. Il n'y a rien en eux, ni autour d'eux, qui soit de nature à les précipiter dans le malheur, rien si ce n'est la passion. Chez eux, la passion — et quelle passion ! — a parlé plus haut que la conscience : c'est là tout, mais c'est assez. De cet humble commencement vont découler les pires catastrophes ; d'une première faute en naît une seconde ; une situation fausse en engendre d'autres ; la dualité des positions prépare celle des sentiments qui, entiers et nobles à l'origine, se faussent, se troublent, se compliquent ; l'amour s'aigrit et fait place à la jalousie ; les rapports se tendent ; la trame même de la vie, tordue à l'excès, s'altère, s'use et finalement se rompt. Et cela sans l'intervention de causes extérieures. Ces deux êtres, qui ont foulé aux pieds les lois de la morale, sont libres de s'aimer comme ils l'entendent ; aucune circonstance indépendante de leur volonté ne se jette au travers de leur passion ; rien n'entrave leur amour que le caractère anormal et coupable de leur amour lui-même. Là est le vrai et le tragique : que par une

force interne et fatale le mal produise le mal et le mal le malheur. L'entraînement est irrésistible. Il y a une logique dans les choses. En vain les deux amants se débattront-ils contre elle : ils sont mis par leurs fautes en dehors des conditions de l'existence ; ils ne peuvent subsister ; et le dernier terme d'une agonie qui commence avec la première chute, est le désespoir et le suicide.

« Je me suis réservé la vengeance, dit le Seigneur », telle l'épigraphe mise par l'auteur à la tête de son œuvre. Il aurait pu choisir cette autre : « La convoitise, ayant conçu, engendre le péché, et le péché, étant consommé, engendre la mort. » Car la sanction divine ne frappe pas du dehors. Elle se réalise tout entière par l'exercice des lois internes de l'être. D'où la puissance de cette leçon dont la force est de n'en point vouloir être une.

Peu de jours avant de mourir, Ivan Tourguéneff écrivait une lettre — sa dernière lettre — à Léon Tolstoï, où il lui léguait comme à son héritier l'honneur et le souci de la littérature russe : « ... Mon ami, grand écrivain de la terre russe, exaucez cette prière... Je vous serre une dernière fois sur mon cœur vous et les vôtres... Je ne puis davantage... Je suis las. »

Cet appel ne devait pas être entendu. Une vocation plus haute absorbait le maître incontesté des lettres

russes. L'homme en lui entreprenait sur l'artiste au nom de droits impérieux, et le réduisait au silence. A l'heure même où le moribond rappelait le vivant à sa gloire d'écrivain, celui-ci, n'y voyant plus qu'une vanité, se penchait avec épouvante sur le mystérieux problème de la vie et de la mort dans les affres duquel son ami et son rival se débattait. La question que la majorité des hommes redoute de poser, et qu'ils reculent aussi longtemps et aussi loin d'eux qu'ils le peuvent, était saisie par ce génie sincère comme la question primordiale, celle qui ne permet ni de mourir ni de vivre avant d'avoir été résolue...

C'est une des marques les plus affligeantes de la misère et de la frivolité de notre temps que d'entendre les jugements portés sur Tolstoï dès qu'ils ne s'agit plus de ses chefs-d'œuvre littéraires. Non seulement chez nous les idées ne sont plus dangereuses parce qu'elles n'ont plus de prise sur le cœur, mais elles semblent devenir encore incompréhensibles à nos intelligences dans la mesure où elles deviennent sérieuses. Nous devenons de plus en plus incapables de saisir la vie humaine corps à corps, et de l'étreindre jusqu'à ce qu'elle nous ait rendu son secret, incapables même de comprendre qu'un homme puisse tenter une lutte dont nous ne sentons plus la nécessité. Nos orthodoxies sociales et religieuses nous suffisent si bien que nous oublions de toucher à la réalité vivante dont elles procédèrent une fois. Nous sommes comme ces gens qui n'ont jamais palpé l'or et qui se

contentent d'avoir en poche des valeurs représentatives. Survienne la crise — financière, religieuse ou sociale — ce sont des gens ruinés...

Si nous nous irritons contre Tolstoï, c'est qu'il quitte la littérature et qu'il dépouille ses écrits du charme facile qu'il leur avait donné jusqu'alors. Il rentre dans un domaine plus austère, moins accessible et plus intime. La réalité qu'il n'a jamais quittée, il la projette maintenant plus objectivement ; il nous y fait entrer de force ; il ne nous en constitue plus spectateurs, mais acteurs responsables ; le drame qu'il déroule, se déroule si près de nous que nous y sommes engagés et que cela nous gêne. En outre, ce drame est tellement dépouillé de circonstances et d'incidents historiques qu'il nous déroute. Des Confessions — depuis celles d'Augustin jusqu'à celles de Senancour, jusqu'aux mémoires biographiques dont sont encombrés nos libraires — nous en sommes certes friands. Mais, jusqu'ici, ceux qui les avaient écrites avaient mêlé au récit de leurs anxiétés métaphysiques, celui de leurs souffrances d'à-côté, et c'est par ces souffrances surtout que nous les comprenions. Musset, Chateaubriand et d'autres, sans l'aiguillon de telles souffrances, n'auraient jamais songé aux problèmes supérieurs ; et de fait, ils ne font guère qu'y songer, ils ne les effleurent qu'un instant, celui que dure leur ennui et que nécessite l'œuvre d'art dont ils sont artisans. Tolstoï s'y fixe. Cela en pleine prospérité, sans aucune de ces déchirures dans le

bonheur, qui nous sont habituellement nécessaires pour nous faire jeter les grandes interrogations. Il est au sommet de la gloire ; la fortune lui sourit ; ses biens et sa renommée s'accroissent ; une famille l'entoure et le chérit, et subitement, sans cause apparente, le voilà qui cesse de vivre, se prend à réfléchir, se tourmente du sens et du pourquoi de la vie, et prétend ne pas sortir de la question qu'il ne l'ait résolue, plus encore, nous intéresser à cette tyrannique, à cette exclusive obsession. Notre bon sens se révolte : il raille ; du même coup il se sent mal à l'aise. Tolstoï a touché si juste, il est tellement d'accord avec la voix même de notre conscience, il nous plonge si bien dans la réalité de notre être, il s'identifie tellement avec notre meilleur moi, il met tant d'insistance à nous faire vivre la vie que nous prétendons esquiver, qu'ayant pris peur, pour nous étourdir au bruit de notre propre voix, nous mêlons la colère à la raillerie, et nous nous indignons comme d'une offense d'avoir entendu la vérité...

Pour moi, j'avoue que si Tolstoï me paraît grand dans ses œuvres littéraires, il me paraît grandir encore en devenant moraliste, même moraliste erroné, car il n'y a rien de plus grand dans ce monde que la vérité, même incomplète, prenant corps dans une vie, et rien de plus grand qu'une conduite se conformant à des principes qui impliquent le sacrifice, le dévouement, l'humilité. Cela a été rare en tout temps ; cela est particulièrement rare dans le nôtre. Et je ne puis

autrement que m'incliner devant un homme qui rend de la sorte un si haut témoignage au caractère suprême de l'humanité.

*

...On ne s'étonnera point dès lors de retrouver Tolstoï schismatique et sectaire dans le domaine social comme il l'a été dans le domaine religieux. Cette vérité, cette intraitable vérité qu'il a voulue dans ses rapports avec l'infini et le mystère de sa destinée, il la voudra encore dans ses rapports avec les hommes et dans les rapports des hommes entre eux. C'est le privilège et le martyre des âmes comme la sienne, entièrement éprise de *pravda*, et qui mettent dans cette recherche tous les ressorts de leur être, de percer à jour les mensonges conventionnels qu'une longue éducation nous empêche de voir, d'en être comme crucifié, et finalement, seul contre tous, de pousser dans le monde un de ces cris de révolte, qui scandalisent les honnêtes gens et préparent aux révolutions...

Quoi qu'on l'ait assimilé à leur phalange, Tolstoï ne ressemble en rien aux réformateurs sociaux d'Occident. Il en diffère non seulement par la substance de sa pensée qui est religieuse, mais encore par le mode d'élaboration de cette pensée. Il ne prêche pas la réforme sociale au nom d'une idée, mais au nom d'un fait, et ce fait est un contraste, celui de la réalité et

de la justice. Ce n'est pas le raisonnement qui l'y amène, c'est l'expérience, la plus douloureuse, la plus humiliante des expériences, et dont lui le premier a souffert. Moins que l'exposé d'un programme, son livre *Que faire ?* en est le récit désolé, et comme l'humble confession de son incapacité à soulager la misère par lui créée. Le premier coupable, c'est lui-même ; les autres n'y sont pris à partie qu'indirectement ; et c'est là justement, dans cette franchise, dans cette humilité où il n'entre aucun amour-propre, qu'est la force de cet enseignement...

*

Pourquoi Tolstoï, arrivant à Moscou dans l'automne de l'année 1881, est-il frappé par la quantité de mendiants et de misérables qu'il y rencontre ? Leur position n'a pas sensiblement empiré, leur nombre ne s'est pas particulièrement augmenté depuis les séjours précédents qu'il faisait à la ville : d'où vient qu'auparavant leur multitude et leur déchéance passaient inaperçues, et qu'elles se remarquent aujourd'hui ? C'est que la conversion religieuse, survenue dans l'intervalle, porte ici ses fruits. Elle a laissé Tolstoï préoccupé de deux choses : des humbles et des petits auxquels il doit l'accès de la vérité ; du besoin d'améliorer sa vie en la faisant servir au but général de l'humanité. Ses yeux, retenus jusque là, perçoivent

ce qu'ils ne percevaient point auparavant, tant il est vrai que nous sommes trop petits pour les spectacles du monde, que le génie même manque à les découvrir, et que nous ne voyons des yeux de la chair que ce que les visions intérieures nous ont fait voir au préalable avec les yeux de l'âme...

*

Arrivés au terme de la crise individuelle que Tolstoï a traversée, bien des hommes s'y seraient arrêtés. Ils se seraient contentés d'une certitude morale et religieuse subjective, d'autant plus difficile à définir qu'elle est plus intuitive et plus mystique. Tolstoï ne le peut. Il est trop véritablement humain pour ignorer quelle part importante revient à la raison dans les convictions humaines. S'il méprise cette raison lorsqu'elle prétend agir seule et qu'elle usurpe sur la vie, il n'en dédaigne pas l'usage lorsqu'elle reste à la place secondaire et qu'elle se met au service de la vie. Il sait que la foi ne se transmet et ne se répand que si elle présente une harmonie intelligible capable de satisfaire l'esprit. Mystique et rationaliste, il va tenter de rationaliser, de systématiser son mysticisme. Tentative périlleuse où bien d'autres avant lui ont fait naufrage.

Soit dédain de l'enseignement didactique occidental, soit obéissance à la pente naturelle d'un es-

prit plus touffu qu'ordonné, sa systématisation au premier abord apparaît singulièrement confuse. Elle s'enchaîne par continuité intérieure si on peut dire. Chez lui, comme chez Charles Secrétan par exemple, mêmes passages abrupts que l'intuition du lecteur doit accomplir toute seule ; mêmes appels à l'évidence morale, sans que toujours l'évidence intellectuelle la suive ou l'accompagne ; mêmes lueurs rapides, entrecoupées d'obscurités, et reparaissant plus loin radieuses de toutes les ténèbres intermédiaires. Mais un Secrétan plus populaire ; usant d'un langage moins précis et moins correct ; à la fois plus facile et plus difficile à comprendre ; et doublé d'un avocat passionné, qui ne redoute ni les plus fastidieux plaidoyers, ni les plus longs intermèdes, que tentent les causes les plus désespérées, et pour lequel il n'en est point de perdues...

Savant et philosophe, Tolstoï ici encore reste avant tout romancier. Dans ses ouvrages doctrinaires, sa méthode demeure psychologique comme dans ses œuvres d'écrivain. De même qu'il évoquait jadis des personnages et les faisait vivre de leur vie propre devant nous, il évoque maintenant un état d'âme, celui auquel il est arrivé ; et cet état d'âme, sans se préoccuper des intervalles qui le séparent du lecteur, il le fait vivre de la vie qu'il possède lui-même ; il le promène à travers le monde et la société ; il le met en conflit avec la société sociale et religieuse courante ; et il note les rapports d'identité ou de contradiction

qui naissent de ce conflit. Et tandis qu'il foudroie, au nom de la certitude qui lui est propre, tout ce qui est contraire à son idéal, il se sert de tout ce qui est identique comme autant d'arguments à l'appui.

Envisagée ainsi, sa méthode est celle du témoignage. Il en est d'apparence plus scientifique ; il en est de plus habiles, et qui flattent davantage les goûts de l'intelligence ; il n'en est pas de plus sûre, et pour qui connaît les lois présidant à la genèse des convictions, pas de plus efficace. C'est ainsi que Tolstoï est un apôtre, alors même qu'il fait œuvre de doctrinaire, un témoin de l'invisible qu'il a vu et dont il suscite l'aperception par la force même de son témoignage...

*

Nous avons vu la carrière d'un homme et l'élaboration d'un système. C'est l'homme surtout qui nous intéresse ; mais c'est par le système que nous achevons de le connaître, car c'est là qu'éclatent au grand jour la force et l'infirmité de sa pensée.

Le grand intérêt de cet homme n'a point été dans l'histoire extérieure de sa vie, ni même dans l'action qu'il a eue sur son peuple et sur le nôtre, mais dans le drame intime d'une âme qui se pose la grande question, et qui tente de la résoudre. Tolstoï a reçu le génie, la gloire, l'influence, mais ces choses, considérables chez tout autre, s'effacent presque chez lui

en comparaison d'une autre grandeur qu'il présente, celle d'avoir été homme au sens le plus noble et le plus humain de la parole. Il a cherché la vérité humaine, celle qui donne le but et le sens de la vie, celle qui affranchit et celle qui apaise. Il l'a cherchée dans des conditions d'existence qui en auraient dispensé tout autre ; il l'a cherchée tout ensemble si ingénûment et si fortement, avec une telle droiture, une telle ténacité et un si douloureux labeur dans l'effort de n'étreindre qu'elle seule, que nous avons pu contempler en lui le type même de l'homme aux prises avec sa destinée...

Ce doute et cette recherche ont obtenu leur récompense. En rentrant ainsi dans l'humanité, Tolstoï a rencontré Celui qui y était descendu avant lui, et qui dès lors n'en est plus sorti : Jésus de Nazareth, le Fils de l'homme. Il a reçu de Lui ce que Lui seul pouvait donner : la lumière et la vie. Mais il les a reçues comme il les avait cherchées, c'est-à-dire avec les avantages et les déficits que comportait cette recherche. Or cette recherche avait été surtout mystique et intellectuelle ; la raison et le cœur y avaient été engagés plus que la conscience ; la raison et le cœur furent illuminés plus que la conscience ; la vérité et la vie furent surtout intellectuelles et mystiques. La conviction chrétienne de Tolstoï contrastait tellement de ce fait par sa substance et par sa méthode avec la croyance chrétienne générale qu'il rencontrait autour de lui, qu'en la formulant dans le but de la

propager, il se trouvait formuler en fait une doctrine nouvelle. Cette doctrine correspondait à l'homme qui l'énonçait, comme l'homme lui-même répondait à sa race. Elle fut religieuse d'abord, sociale ensuite. Son principe unique et suffisant était l'amour ; l'amour pour le prochain et l'amour pour Dieu ; mais il était qualifié dès l'abord par une préoccupation sociale dominante, en sorte que le programme chrétien de Tolstoï peut se définir ainsi : l'organisation de la vie commune dans l'amour. Le but à poursuivre est moins le salut individuel — quoique Tolstoï ne le passe point sous silence — que le salut collectif ; le royaume de Dieu consiste davantage dans les relations normales de l'homme avec l'homme que dans celles de l'homme avec Dieu ; son avènement dépend de l'ensemble des bonnes volontés et s'inaugure par un communisme social dont le caractère participe à la fois de la théocratie et d'une sorte d'anarchie paisible.

Le système religieux de Tolstoï, social par ses effets comme par son but et son aspiration, résultant d'une détermination rigoureuse et d'une application absolue du principe de l'amour, contenant en soi le plan d'une société nouvelle issue directement de son principe sans passer presque par l'individu, représente un puissant effort pour engager le christianisme dans une voie autre et lui donner prise sur la direction générale des peuples. Il est en outre un essai de parer aux difficultés économiques et aux abus sociaux

que la civilisation moderne accuse davantage d'année en année. Caractéristique du génie slave, quoique entrepris par un seul homme, il repose en réalité sur la race entière dont il exprime une des plus persistantes aspirations. Et néanmoins, loin de nous être étranger, il nous touche de fort près ; et c'est par son génie même, c'est-à-dire par l'universalité de son intuition, qu'il nous atteint...

Le tolstoïsme est d'abord une protestation énergique en faveur des droits de la vie morale en même temps que de la suprématie de la certitude interne sur la certitude externe ou scientifique ; et cette protestation devient chez nous le mot d'ordre de la génération nouvelle. Il déclare ensuite l'état des sociétés actuelles, injuste et mauvais, et vise une rénovation sociale ; rénovation dans laquelle nous sommes engagés, et pour les mêmes raisons, plus avant qu'on ne croirait. Il proteste encore contre le rôle de la violence dans le gouvernement des sociétés ; et nos démocraties modernes n'ont d'autre but et d'autre effet que de remplacer dans ce même gouvernement la violence par le consentement moral. Il nie le droit de propriété ; et se transformant rapidement chez nous, ce droit de propriété perd en garanties extérieures tout ce qu'il gagne en garanties morales, garanties qui certainement corrigent ses excès et préparent peut-être son abolition. Il s'attaque à la richesse capitalisée ; et la féodalité de la richesse s'émiette chez nous, soit par la dimi-

nution progressive des taux de l'intérêt, soit par la formation et l'association de l'épargne populaire. Il s'élève contre l'excessive division du travail ; et nos économistes, nos moralistes, même nos médecins, voient dans cette excessive division une des causes les plus directes de la surproduction industrielle, de l'abaissement moral et de la déchéance physique de la race. Il condamne la guerre ; et nous parlons de désarmement général et fondons une ligue de la paix. Il supprime le particularisme national ; et nos ouvriers caressent le rêve de l'internationalisme du travail ; les gouvernements règlent par l'arbitrage leurs conflits internationaux ; en même temps que la dépendance des intérêts, l'extrême facilité des voyages, le cosmopolitisme de la culture intellectuelle tendent à faire de l'Europe une vaste confédération démocratique. Il revendique la dignité du travail manuel, il prêche le retour du labeur à la terre ; et la pléthore des carrières libérales nous forcera bien d'y revenir quelque jour.

Le tolstoïsme répond donc à des aspirations universelles, il coïncide à des mouvements qui nous entraînent déjà, ou prélude à ceux qui nous entraîneront demain. Pourquoi cependant ne pouvons-nous l'admettre et le recevoir tel quel ? Comment se fait-il que légitimé par tant de facteurs, soutenu par tant d'appuis, conforme aux plus impérieuses exigences de la raison et de la justice, il ne paraisse pas néanmoins réalisable ? D'où vient qu'il se démontre im-

médiatement comme en dehors des évolutions possibles de l'humanité, et pour tout dire, en un mot, qu'il glisse sur la nature humaine comme de l'eau sur une pente ?

Serait-ce qu'il nous effraie ? C'est ainsi que M. de Vogüé confessait le redouter à cause de son excessif spiritualisme, qui brisant toutes les formes religieuses existantes, ne peut que s'évanouir au grand air par une sorte d'évaporation spontanée. Mais cette crainte est celle du catholique, dont la religion, liée au rite et au sacerdoce, ne supporte pas d'en être séparée : elle ne saurait être la nôtre, à nous protestants, dont la religion laïque et la foi spirituelle reposent sur de plus solides fondements. Ou bien suspecterions-nous son radicalisme social ? Mais il est la conséquence directe de son spiritualisme chrétien. Une pareille crainte, si nous la nourrissions, prouverait simplement notre inconséquence, et que nous sommes encore en certaines données plus catholiques que protestants, je veux dire esclaves en sociologie d'une tradition dont nous avons brisé la chaîne en religion...

*

Ce qu'il y a, c'est que l'édifice social de Tolstoï pèche par la base. Il repose sur l'homme tel qu'il devrait être sans doute, mais tel qu'il n'est pas.

Ce qui n'existe pas d'abord, c'est l'homme uni-

forme, et uniformément capable d'un même travail. Tolstoï n'ignore pas la loi naturelle de la différenciation progressive des êtres, mais il la nie. Malheureusement cette négation ne détruit pas la réalité du fait ; elle va au rebours de tout ce que nous savons sur la marche des choses. Partout, dans les corps célestes comme dans les corpuscules microscopiques, la nature va du simple au composé. Dans l'espace infini, la matière diffuse des nébuleuses, par un procès continu, se concentre et se diversifie ; sur la terre, la matière vivante par une évolution continue passe des organismes rudimentaires aux organismes plus compliqués ; avec la supériorité de l'être croît inexorablement la différenciation des organes, et avec celle des organes, grandit celle des fonctions. L'homme n'échappe point à cette loi, ni dans son développement individuel, ni dans son développement collectif. Toutes les sociétés humaines ont commencé par les formes simples de la vie patriarcale, où les fonctions sont identiques et communes à chacun ; toutes à mesure qu'elles progressaient en sont sorties, pour s'élever à cette organisation complexe, à ces fonctions différenciées que nous voyons aujourd'hui. Prétendre arrêter ce développement, ce serait vouloir arrêter la marche même du monde. L'homme, s'il est un être moral, est néanmoins trop profondément engagé dans la nature pour renier en soi la loi de toute la nature, sans se jeter du même coup en dehors des conditions de l'existence. Alors même — ce qui est contestable

— que ce serait le bonheur et la justice apparente, ce ne serait pas encore le devoir. Car la suppression des besoins, l'uniformité et la simplicité de l'existence, aboutissent en somme à un appauvrissement de l'être, à une diminution de la vie. Cette diminution fait tort à la richesse de l'idée créatrice, qui ne s'épanouit que dans la diversité des conditions et des aptitudes. Et si l'on voulait toute ma pensée dans un paradoxe, je dirais que Tolstoï est un exemple irréfutable que le monde a besoin même de ses oisifs.

La seconde erreur de Tolstoï est encore une méconnaissance de la loi de développement, non plus du développement naturel, mais moral cette fois. Si l'humanité dont chaque membre serait uniformément capable du même travail n'existe pas, celle dont chaque membre serait moralement parfaitement développé existe moins encore. Toute vie humaine est ou devrait être une éducation progressive, c'est-à-dire un stade intermédiaire entre la soumission par nécessité matérielle et l'obéissance par assentiment moral. Cette éducation, nécessaire à tous, n'est jamais achevée pour aucun. Il en résulte qu'entre la contrainte et l'amour, la justice, soit la force au service de la loi morale, en vue d'assurer le respect de la loi morale, garde un rôle pédagogique permanent dans la direction des sociétés. Sans elle, quoi qu'en dise Tolstoï, il est aussi impossible d'élever des enfants que d'éduquer des peuples. Une société sans justice

serait une société de saints ou une société de sauvages [1].

De telles erreurs, si graves qu'elles sont capables à elles seules d'infirmer la valeur du système, s'augmentent d'une erreur plus grave encore. Non seulement l'homme est un enfant, qui a besoin pour arriver à la perfection morale, c'est-à-dire à la libre obéissance de la loi d'amour, d'une longue discipline pédagogique ; mais encore l'homme est un enfant rebelle, égoïste et singulièrement impuissant contre son égoïsme. Il approuve le bien sans doute et condamne le mal, mais par une inquiétante contradiction qui

[1] Frommel a écrit ailleurs :

« Le principe de la non-résistance au mal par la violence ne semble guère en passe de conquérir le monde. C'est qu'aussi le principe est trop radical et son promulgateur trop exigeant. Lorsqu'on réfléchit aux conséquences qu'entraînerait une telle maxime de conduite, on recule effrayé. Elle implique la suppression, non seulement de la guerre et du militarisme moderne — ce qui ne serait qu'un moindre mal — mais encore de toute police, des tribunaux, même de toute possibilité d'éducation. L'humanité n'est pas prête à se passer de facteurs aussi nécessaires à son existence sociale. Le sera-t-elle jamais ? Le principe tolstoïque n'a rien de subversif cependant, lorsqu'il insiste sur la nécessité absolue de lutter contre le mal par le bien seulement. S'il s'en tenait là, il aurait pour lui le témoignage de l'Évangile et de l'expérience, l'assentiment de la grande majorité des hommes. Mais qu'est-ce que le bien et qu'est-ce que le mal ? Il faut s'entendre sur les définitions. Tolstoï, qui n'est si compliqué que parce qu'il est simpliste intransigeant, n'en a qu'une : le mal, c'est la violence et toute violence, c'est-à-dire toute contrainte, indépendamment de son mobile, et lors même

marque une perversion fondamentale de sa nature, il ne fait pas le bien qu'il approuve et fait le mal qu'il condamne. De quelque nom qu'on le nomme, et quelque théorie qui s'y rattache, il s'agit là d'un fait d'expérience irréfutable autant qu'universelle, contre lequel au cours des âges sont venus se briser tous les systèmes qui n'en ont pas tenu compte. Celui de Tolstoï s'y heurte à son tour. Non qu'à proprement parler Tolstoï ne tienne pas compte du mal — peu d'hommes en ont davantage souffert, peu en eurent l'aperception plus obsédante et plus nette, et celui

que ce mobile serait d'amour pur; le bien, c'est la charité et la charité seule, c'est-à-dire le support indéfini, le renoncement complet, constant, sans limites, à toutes choses, même aux plus saintes, même au droit et à la justice, au droit et à la justice personnels, au droit et à la justice d'autrui. Que la charité soit le bien suprême, nous le croyons fermement; que la charité, conçue de la sorte, soit la seule forme possible du bien, c'est ce dont nous doutons encore. Comment Tolstoï, le fin psychologue, n'a-t-il pas senti qu'à côté de la charité absolue, au-dessous si l'on veut, mais en dérivant et y ramenant, le bien suprême a des formes préparatoires et pédagogiques? Qu'entre l'égoïsme total et l'amour parfait, il y a des moyens termes, précisément ceux du droit et de la justice? Intermédiaires transitoires, combinaisons instables, je l'accorde, qui peuvent varier, qui doivent sans cesse se purifier, qui disparaîtront un jour peut-être, mais qui, en attendant, sont indispensables à l'humanité, laquelle n'est point bonne et ne saurait attendre, pour vivre en société, d'avoir atteint la perfection de l'amour absolu. Or, qui réclame la justice et le droit, réclame évidemment, pour en assurer le respect, un minimum de contrainte, c'est-à-dire de violence. »

*Semaine Littéraire*, 7 septembre 1895.

qui a écrit le drame de la *Puissance des Ténèbres* ne saurait être taxé d'avoir idéalisé la nature humaine, ni méconnu la puissance mauvaise sous laquelle elle ploie — mais s'il constate le mal, il en méconnaît la nature dans son explication. Il l'explique par une illusion intellectuelle, celle de la valeur et de l'importance de l'existence égoïste. Le mal est une manière fausse d'interpréter la vie ; il en résulte que la guérison du mal, à son tour, a pour point de départ un phénomène intellectuel, l'intuition de la vanité de l'existence et la juste conception de la vie véritable. La conversion qu'il exige, comme condition indispensable de la foi, est une conversion de la pensée, de la pensée morale il est vrai, mais de la pensée. Ce n'est pas un repentir, c'est un fait d'illumination ; le siège en est moins dans la conscience morale que dans la raison ; moins qu'un retour à Dieu, c'est un retour à soi-même. Telle l'illumination de Lévine « qui vivait bien », mais « qui pensait mal ». Telle aussi celle du réformateur lui-même. Or, s'il est certain qu'une appréhension semblable d'une vérité semblable peut amener l'homme au désir de pratiquer la vérité, elle est impuissante à le maintenir dans ce désir. Car ce qui nous manque le plus, ce n'est pas la volonté du bien, mais la constance de cette volonté. De là la fragilité de la doctrine sociale de Tolstoï. Un caractère de sa trempe pouvait la concevoir et la fonder ; une élite pourrait à toute rigueur la pratiquer quelque temps ; jamais l'humanité dans son ensemble n'y de-

meurera fidèle. Ce programme laisse l'homme seul, faible et mauvais en face d'un commandement absolu et d'un idéal inaccessible. Il lui fait un devoir d'une obéissance impossible à ses propres forces, et pense le délivrer de l'empire du mal en lui révélant la vanité de l'existence. L'incompatibilité est éclatante chez Tolstoï entre la conception défective du mal et la conception positive du bien. Elle ruine toute la partie pratique de son système...

*

Tolstoï, qui n'attend rien de la grâce, attend tout de la nature que sa doctrine violente. Il n'attend rien de la grâce, parce que la grâce est inutile, le salut étant dans la libre décision de la volonté. Et il violente cependant la nature parce qu'il en exige un effort qui n'est pas à sa portée, et lui présente un idéal que sa conscience approuve, mais à l'accomplissement duquel sa nature se dérobe. Faisant exactement ce que Jésus recommande d'éviter, il coud la pièce de drap neuf au vieil habit. Le résultat est une déchirure béante. Rien n'accentue autant l'impuissance de l'homme que le bien suprême dont Tolstoï le suppose capable. Aimer, aimer constamment, aimer en toutes circonstances, aimer jusqu'au don de soi-même, ne vivre que pour aimer, c'est la doctrine première du tolstoïsme, sans laquelle il s'effondre

instantanément, et c'est aussi l'incapacité première de l'homme. Non qu'un tel amour soit en dehors de l'humanité : l'humanité y acquiesce, elle y tend, elle s'y efforce, mais elle n'y atteint pas. Cet amour, but éternel de l'homme, ne se réalise que dans l'humanité nouvelle du Fils de l'homme. Tolstoï l'a reçu *de* Lui, mais il l'applique *sans* Lui. Là est son erreur religieuse capitale. Il n'a pas compris que Jésus est un homme sans doute, mais un homme nouveau, et que les principes de sa vie humaine séparés des puissances de sa vie humaine perdent toute efficace. Tolstoï a salué l'Évangile, mais il l'a méconnu. Il y a vu un idéal et des commandements dont il confie la garde à la volonté humaine. C'est plutôt l'inverse qu'il fallait faire, car cet idéal et ces commandements sont inscrits dans la conscience et la raison humaines, autant que dans l'Évangile, et celui-ci ne fait guère qu'en raviver l'empreinte. Ce qui manque à l'homme au contraire, ce qui lui manque totalement, ce qui n'appartient qu'à l'Évangile, ce qui est le caractère distinctif de l'Évangile, c'est de communiquer et de conférer les énergies spirituelles que réclament ces commandements, que requiert cet idéal. L'Évangile est avant tout la communication d'une grâce divine, d'une puissance de Dieu ; Tolstoï n'y a discerné qu'une sagesse et qu'une loi. En ne saisissant dans Jésus de Nazareth qu'un homme historique, ce qu'il est en effet, en manquant d'y voir le Christ éternel de Dieu, ce qu'il est surtout, Tolstoï a manqué le centre du christia-

nisme. Et il l'a manqué, parce qu'il a conçu le salut de l'homme, d'abord comme un salut social, la régénération, d'abord comme une régénération de la vie sociale, le royaume de Dieu, d'abord comme une société terrestre : d'où le caractère légal de son système. Et il l'a manqué encore, parce qu'il a conçu le mal dont souffre l'humanité, non comme un état de péché spirituel et moral, non comme une déchéance, mais comme une faute, et cette faute comme une illusion de l'intelligence, illusion coupable sans doute, mais dont l'aperception d'une vérité rationnelle suffit à opérer la délivrance. D'où le caractère intellectualiste de son système : on corrige la pensée mauvaise par la pensée meilleure. Le socialisme de Tolstoï fait donc tort à la valeur individuelle du christianisme ; et son intellectualisme fait tort à la valeur spirituelle du christianisme.

Or, qu'on y prenne garde, tout ce qui fait tort au christianisme fait tort à l'humanité. Tolstoï ne méconnaît la vraie nature de l'un que parce qu'il a d'abord méconnu la vraie nature de l'autre. Ce grand psychologue voit avant tout dans l'homme une créature collective et rationnelle. Il se trompe. Une étude plus approfondie lui aurait montré que l'homme est avant tout une créature individuelle et morale, que ses relations primitives ne sont pas avec ses semblables, mais avec lui-même et avec Dieu, et que sa déchéance est dans une corruption intime de sa volonté. Jésus, en restituant ces relations religieuses de l'homme

avec Dieu, et en offrant de régénérer sa volonté, c'est-à-dire sa nature intime, a vu plus juste, je parle humainement, et plus profond que Tolstoï ; il a répondu à des besoins plus pressants, plus essentiels, plus vraiment humains. Et c'est pourquoi l'Évangile de Tolstoï glisse sur l'homme sans y avoir prise, tandis que celui du Christ, malgré d'outrageuses déformations, s'y arrête, s'y fixe et s'y enracine tellement qu'après dix-huit siècles écoulés, il en est plus inséparable que jamais.

On ne saurait trop y insister. Le christianisme n'est pas *une* religion, mais *la* religion de l'humanité. Sa force et sa durée ne lui viennent ni de ses livres réputés canoniques, ni de ses institutions réputées saintes, ni du monopole religieux dont il a joui longtemps, mais de son exacte correspondance avec la nature humaine, et de la réponse qu'il donne à ses besoins suprêmes. Tout en ce monde vieillit et passe ; l'homme seul demeure, et avec l'identité de l'homme subsiste la permanence de ses besoins, auxquels le christianisme fournit toujours les mêmes réponses et les seules suffisantes. Aussi de toutes les ruines accumulées par le temps, le christianisme sortira-t-il constamment vainqueur et jeune ainsi qu'au premier jour. C'est qu'il trouve sa garantie dans l'homme lui-même, et tant que l'homme vivra, cette garantie ne lui faillira point. Depuis qu'à la crèche de Bethléhem la vérité divine est devenue la vérité humaine, les destinées du christianisme sont devenues

celles de l'humanité ; il ne s'éteindra qu'avec la race elle-même. Et, s'il faut un exemple de la place prépondérante et centrale qu'occupe le christianisme dans l'humanité, l'exemple de Tolstoï est là pour en témoigner. En s'approchant de l'homme, il n'a pu faire autrement que s'approcher du Fils de l'homme ; en soulevant les grands problèmes, il n'a pu faire autrement que de rencontrer Celui qui les a résolus. La rencontre était inévitable, tant il est vrai que Christ est tout ensemble le cœur et la conscience de l'humanité. Tout ce qu'il y a de vérité dans le tolstoïsme vient du Christ ; tout ce qu'il y a d'erroné vient d'une fausse interprétation du christianisme. L'erreur de Tolstoï est d'avoir appliqué un christianisme mutilé à un homme irréel. Moins perspicace, en quelque sorte moins réaliste que Jésus, il a saisi comme primaires des besoins secondaires de la nature humaine, ceux de la raison et de la vie collective, et il a tenté d'y répondre par un Évangile social et rationnel. Jésus, mieux informé de ce qui est dans l'homme parce qu'il en réalisait la perfection, est allé droit à ses besoins primordiaux, les besoins individuels et religieux, et il y a répondu par un Évangile moral, intime et spirituel, laissant à l'homme nouveau qu'il créait de la sorte, le soin d'éclairer sa raison et d'organiser son existence sociale. Aussi bien, le christianisme social de Tolstoï n'est-il pas un christianisme viable, non qu'il contredise à tel ou tel point inscrit au canon ecclésiastique, mais parce qu'il ne

correspond point aux besoins éternels et primitifs de l'homme. Son socialisme chrétien reste une noble tentative, mais un système avorté...

*

L'homme demeure. En fait, chez Tolstoï, l'homme apparaît constamment supérieur à ses idées. Ce qu'il garde de vraiment grand, ce sont les qualités morales : la sincérité dans la recherche du vrai, le courage pour s'y soumettre et pour en témoigner. De l'artiste et de l'apôtre, il faut redescendre à l'homme, à l'homme lui-même, à l'homme identique à tout homme, mais profondément, mais passionnément humain, mais étreint dès l'origine par l'inquiétude des grands problèmes, chez qui cette inquiétude devient une angoisse, la plus poignante et la plus douloureuse des angoisses, c'est-à-dire, remarquez-le, l'état normal de tout homme qui n'a pas encore répondu au pourquoi de la vie. Et si l'on considère quel fut le labeur de son âme ; par quel travail il conquit peu à peu ses premières certitudes ; quelle fut la qualité de ses tourments, de ses doutes, de ses tentations, de ses victoires ; au prix de quels sacrifices et par quel héroïsme il les obtint et les conserva ; si l'on prend garde aux ressources dont il usait, d'où il est parti et où il est arrivé, on reste en présence d'un drame plus émouvant mille fois que tous ceux qui se jouent sur la triste scène de nos pauvres romans.

Si vivre n'est pas exister uniquement ; si la vie humaine comporte d'autres actes que ceux d'une profession sociale correctement exercée, d'autres pensées que celles que suggèrent les évènements et les journaux quotidiens, d'autres paroles que celles des conversations mondaines, d'autres souffrances que celles des intérêts lésés et d'autres joies que celles du plaisir et de l'amour-propre, Tolstoï a certainement plus vécu à lui seul que des millions d'hommes en Europe. C'est par là, non par ses thèses dogmatiques, que vaut son œuvre ; je veux dire par l'homme qu'elle manifeste, par la biographie spirituelle dont elle est en quelque sorte le document et dont elle ne souffre point d'être détachée. C'est ainsi qu'elle s'explique et qu'il la faut saisir. Elle révèle alors une beauté si tragique, une dignité si haute, qu'elle touche au sublime. Le rire et les moqueries qu'elle provoque volontiers chez le vulgaire se transforment en une sympathie sacrée, sentiment indéfinissable qui est celui de l'homme en face du type même de son humanité.

*

Néanmoins, les idées elles-mêmes de Tolstoï exerceront aussi, je le crois, leur influence. A l'idéal de justice obscur, informe, chaotique, violent, et parfois sanglant qui s'élabore d'en-bas, Tolstoï substitue un idéal plus paisible, plus noble, plus véritablement

juste, même en ses excès, car il vient d'en haut. Et tandis qu'aujourd'hui, sauf de très rares exceptions, les idées sociales démocratiques sont athées ou du moins irréligieuses, celles de Tolstoï sont religieuses et même en un certain sens chrétiennes. Si en bien des points Tolstoï a trahi le christianisme, il lui a rendu par ailleurs un service inestimable, et dont il avait de nos jours plus besoin que jamais. Il l'a rendu populaire, humain, laïque. Il a montré que la religion chrétienne n'était pas l'affaire du prêtre ou du pasteur spécialement, mais celle de tout le monde. Il a établi que le culte chrétien n'était pas un service de temple, de cathédrale ou de chapelle, mais une pratique de la vie quotidienne. Il a déchiré l'enveloppe sacerdotale et traditionnelle dont la notion évangélique était entourée, et a tenté de répandre sur tous le contenu salutaire des Évangiles. Il a remis en évidence la personne du Christ au milieu des foules qui l'ignoraient, et a jeté son nom dans la multitude souffrante, si ce n'est comme celui d'un Sauveur, du moins comme celui d'un frère ou d'un ami. Et c'est quelque chose que d'avoir proclamé au monde que la cause du Christ et celle de l'homme sont une seule et même cause...

En Russie, si Tolstoï ne sera pas le Réformateur qu'attendait son pays, comme des précédents nous montrent que toutes les réformes définitives ont été graduellement amenées par des réformes partielles, on peut supposer, en restant dans l'analogie des faits,

la réforme de Tolstoï une de ces réformes préparatoires. Le tolstoïsme serait une ébauche prophétique, mais imparfaite, devant être fondue de nouveau à la fournaise de l'histoire, une systématisation passagère et prématurée des idées qui entreront un jour dans la synthèse dernière, mais qui jusque là doivent mûrir encore, en continuant de fermenter dans les esprits...

Enfin, si les idées religieuses et spécialement doctrinales de Tolstoï ne sont pas appelées à modifier sensiblement aucune doctrine chrétienne d'aucune église, — on les a vues sous des formes variées en cours chez nous dans les siècles précédents, particulièrement au moyen âge ; et la science d'une part, la foi de l'autre et la lutte pour l'existence qui sévit aussi entre les idées, en ont fait justice — il en est autrement de leur inspiration, de l'angle social sous lequel le réformateur de Toula conçoit le christianisme. Ici, Tolstoï n'aura pas parlé en vain. Il nous rappelle, à nous qui sommes confinés dans un christianisme ultra-individualiste, que la notion d'un royaume de Dieu est impliquée dans la prédication de l'Évangile ; que ce royaume, s'il est d'abord spirituel, est néanmoins terrestre ; que l'Évangile a donc une application sociale et collective ; il nous fait souvenir qu'à toutes les grandes périodes de la foi, l'Église a eu conscience de ce rôle et de cette application ; il nous remémore qu'à la longue et même sur ce terrain secondaire, les compromissions sont fatales

à l'Église, qu'elle ne se désintéresse pas impunément des intérêts collectifs de l'humanité ; qu'enfin le christianisme authentique, c'est-à-dire conséquemment vécu, est un principe intransigeant, subversif de tous les pouvoirs et de toutes les traditions, et destructeur, en fin dernière, de tout ce qui n'est pas compatible à son idéal, de tout ce qui n'est pas assimilable à son organisme...

Avril-juin 1893.

# ALEXANDRE VINET

## I. L'ÉCRIVAIN

La fortune d'Alexandre Vinet ressemble, au premier abord, à toutes celles que le XIXme siècle a vu naître et dont le flot bourbeux roule pêle-mêle les débris informes. Son nom, presque universellement connu, ne dit rien aux foules ; ses écrits, vantés partout, n'éveillent chez la plupart des gens cultivés que des souvenirs indirects, ou d'obscures réminiscences. Quelques-uns des principes pour lesquels il lutta sont si bien acquis au monde moderne que nul ne songe plus à les lui rapporter, tandis que d'autres, auxquels sa mémoire surtout reste unie, se meurent dans un discrédit complet ou voient se former contre eux la vague d'une réaction formidable qui menace et se vante de les engloutir à jamais. Non, vraiment, rien ne distingue à première vue

cet homme de tant d'autres que leur époque a produits, que la nôtre délaisse et dont, parmi trop de préoccupations absorbantes, elle va se désintéressant chaque jour un peu plus.

Pourtant ce n'est là qu'une apparence. En réalité, cet inconnu célèbre relève moins du passé que de l'avenir, et chacune des phases de l'histoire contemporaine s'en rapproche davantage. Semblable aux grandes cimes de nos Alpes, qu'un manque de perspective fait confondre parfois avec de moindres sommets, mais qui grandissent avec la distance et finissent par remplir seules tout l'horizon. Vinet, lui aussi, grandit et monte à mesure que les années nous en éloignent. Il s'élève bien au-dessus de ceux que sa génération mettait à son niveau, et reste, toujours visible et toujours lumineux, au couchant d'un siècle sous les ombres duquel s'ensevelissent lentement les monts d'alentour.

C'est ainsi du moins qu'en jugent ceux qu'un commerce assidu avec ses ouvrages a fait pénétrer jusque dans l'intimité du grand penseur vaudois. Plus ils pratiquent sa pensée, plus ils lui trouvent cette solidité, cette substance et cette richesse qui a les gages de l'avenir.

Je voudrais indiquer en bref quelques-unes des raisons qui fondent un tel jugement. La première, la plus extérieure, mais non la moindre, est une raison littéraire. Vinet reste actuel d'abord par son style. Et qu'on ne tienne point ceci pour une chose

de petite importance ; à bien des égards, le style c'est l'homme. Souvenez-vous qu'il écrivit en terre romande, et que même il commença d'écrire en cité bâloise, c'est-à-dire en dehors des appuis immédiats de la grande tradition française, en un temps où sévissait l'affectation romantique et dans une situation qui en rendait l'influence presque inévitable, parce qu'elle s'exerçait sans contrepoids. Ouvrez maintenant ses livres et comparez la langue de l'écrivain suisse avec celle de ses plus brillants émules de France. Ils se comptent ceux qui supporteront l'épreuve à leur honneur. Quelque chose vous avertira bientôt que d'eux à lui, il y a une distance, un je ne sais quoi qui porte sa date, que nous avons cessé de goûter et de comprendre et qui retient leurs ouvrages dans la contingence, sinon toujours d'une école, au moins d'une période littéraire. Chez Vinet, vous ne sentirez rien de pareil. Son langage est d'aujourd'hui, non d'hier ; et vous concluez instinctivement qu'il sera de demain comme il est d'aujourd'hui. L'auteur se tient au cœur même de la langue, à cet endroit qu'il a fait sien, mais qui est à tout le monde, qui échappe aux entraînements de la mode, où les mots gardent leur acception générale, leur sens invariable, et il en use avec un art qui n'a d'autre souci que la justesse et la vérité. Comme forme et comme allure, sa phrase est la phrase française, celle qui ne changera point aussi longtemps que l'idiome sera parlé, parce qu'elle est

prise à la source même de son génie et qu'elle s'y retrempe constamment.

Ce n'est point assez que Sainte-Beuve ait pu dire de Vinet qu'il a « une langue excellente, classique à sa manière et sentant nos meilleures fleurs » ; que Rambert lui attribue « une phrase à part, qui dénote à la fois l'écrivain formé par l'étude des grands modèles et le penseur qui ne relève que de lui-même... un style complet, à la hauteur de toutes les comparaisons », et que M. Ph. Godet voie en lui « un prosateur remarquable par la distinction suprême, l'atticisme et l'éclat du style » ; il y faut joindre cette qualité, décisive en cet ordre, de paraître aussi jeune et aussi nouveau qu'à l'heure où il écrivait. Elle dénote une maîtrise parfaite, une absolue possession de ce que la langue a tout ensemble de distinctif, d'immuable et d'universel.

Actuel par le style, Vinet l'est plus encore par la pensée. Ce second trait explique et précise le premier, car un style que le temps respecte ne traduit guère une pensée que le temps puisse flétrir. Les parties mortes de la pensée sont aussi celles du discours et la lettre ne vit qu'autant qu'un esprit vivant l'inspire et l'anime. Celui de Vinet l'est au plus haut degré. Il y a peut-être ailleurs, dans la littérature, plus de relief, plus de couleur et de plasticité ; il n'y a pas plus de mouvement ni plus de vie. Je prends ces mots au sens élevé, je ne les confonds pas, et je prie qu'on ne les confonde point

avec l'outrance, l'effervescence des passions, l'acuité morbide de l'observation physiologique et les frissons impurs de la sensualité. Tout cela n'est pas la vie, mais ou sa formule éphémère, ou sa négation. Ce n'est pas dans ces choses que l'humanité subsiste par ce qu'elle a de vraiment, d'éternellement humain. L'individu, sans doute, peut s'y tromper quelque temps et s'imaginer vivre par où il se décompose et s'aliène. Un épuisement rapide, auquel il ne supplée que par une exagération croissante, l'instruit bientôt que la vie n'est pas là, mais la mort, qu'il en a perdu la route, dépassé le sanctuaire et qu'il faut revenir. Ai-je tort d'estimer que la plupart des auteurs contemporains sont mordus de cette inquiétude et qu'elle éclate dans les excès mêmes où ils se jettent ?

Vinet n'a point connu ces égarements, ni ces exagérations, ni ces retours. Sa pensée fut naturellement forte, parce qu'elle était vivante : elle demeure vivante parce que, si loin qu'elle ait été, si pleinement qu'elle se soit adonnée à l'étude des situations, des caractères et des problèmes particuliers, si aiguë, si variée, si complexe et si compréhensive qu'elle se soit faite, elle ne s'est jamais attachée qu'aux questions vitales. Or, les questions vitales sont des questions éternelles. Leur aspect change, non leur essence. On peut s'en distraire, on ne peut les écarter. Les mêmes faits et les mêmes besoins les rappellent et les imposent. Depuis que l'homme est l'homme et tant qu'il

le sera, sa destinée le préoccupe. Il n'y a rien pour lui de plus attachant que ce qui touche au mystère de son être, à la signification et au but de son existence, de cette existence, songez-y, qu'il ne vit qu'une fois et sur laquelle, en définitive, il joue son va-tout. L'écrivain dont la pensée soulève ces questions et se propose de les résoudre, participe en quelque mesure à l'immortalité de la race et s'assure une longévité dont manquent les autres. Or, c'est la région propre qu'habite Vinet. C'est de là qu'il part et c'est là qu'il revient. Quel que soit le circuit qu'il fasse au travers des circonstances historiques, quelque intérêt qu'il y trouve, quelque lumière qu'il y jette, quelque débat qu'il y discute, et quelque solution qu'il y propose, son effort et sa sympathie vont de l'accident à l'essentiel, de la chose à l'être, de l'individu à l'homme, et de l'homme à l'humanité. En sorte que tout s'empreint chez lui de cette portée grave et paisible que revêtent les perspectives éternelles.

Et remarquez que l'effort dont je parle est peut-être moins un effort qu'une pente ou une instinctive inclination. Il est sans fatigue parce qu'il n'a rien de voulu, rien d'étranger et de supérieur à la pensée même qui s'y livre. Elle court spontanément vers ce qui l'attire ; elle s'élève sans peine aucune à toutes les hauteurs que comporte son sujet, et gagne en aisance, en force, en simplicité, tout ce qu'elle gagne en élévation ; elle atteint au sublime comme

à son élément naturel. Remarquez encore qu'elle ne se fait jamais prêcheuse, non pas même lorsqu'elle prend la forme de la prédication. Toute pénétrée qu'elle soit de sève morale et religieuse, elle reste laïque pour les mêmes raisons qui la font spontanée. Ce n'est pas le prédicateur qui parle — bien que Vinet le fût à ses heures, et qu'il fût aussi professeur d'éloquence sacrée — ce n'est pas non plus le moraliste, mais l'homme simplement, l'homme de tous les jours et de tous les emplois, l'homme, non d'une fonction spéciale et convenue, mais l'homme en fonction humaine, si je puis m'exprimer ainsi, et de même qu'il parle en homme, c'est à l'homme qu'il s'adresse.

Ceci suppose une assimilation aussi complète de la destinée humaine par la pensée personnelle, que celle que nous observions tout à l'heure de la langue par l'écrivain ; et comme nous allions précédemment du style à la pensée, nous sommes conduits maintenant de la pensée à la personne, qui seule en rend compte.

Nous demandons toutefois qu'on nous tienne quitte de l'impossible. La personnalité de Vinet est si riche, si harmonieuse et si complète, ses aptitudes sont si nombreuses et si nuancées, ses facultés si souples et si fécondes, qu'elles échappent à l'analyse. A peine l'ensemble de ses ouvrages nous les révèlera-t-il, car ceux qui ont eu le privilège de connaître l'homme personnellement, l'ont constamment

trouvé supérieur à son œuvre : il y avait en lui je ne sais quoi d'intransmissible qu'elle n'a qu'imparfaitement reflété. Aussi nous abstiendrons-nous. A chacun de décider pour sa part ce qu'il préfère chez Vinet, du penseur ou du littérateur, du théologien ou du critique, du moraliste ou de l'apologète, et même — on peut aller jusque-là — du sociologue ou du philosophe. Car, en des degrés divers, il exerça toutes ces fonctions, et son nom, dans chacun de ces domaines, est à la hauteur des plus grands.

Ce qui le distingue toutefois, ce qui frappe ce tempérament génial d'une empreinte particulière, ce qui lui donne un nom propre, c'est son caractère moral, ou si l'on veut la moralité du caractère. La personnalité de Vinet est par excellence une personnalité morale, par où j'entends que la conscience domine et contrôle chez lui toutes les manifestations de l'être, aussi bien celles de l'intelligence et du cœur, que celles de la volonté ; peut-être même la conscience en a-t-elle suscité quelques-unes et créé de toutes pièces des aptitudes qui, sans elle, n'auraient pas vu le jour. Car on ne saurait se faire illusion : Vinet n'est pas le simple produit d'une heureuse nature ; il n'a pu devenir tout ce qu'il est devenu que par l'incessant effort d'un labeur intime accompli sur lui-même. Quelque fécond qu'ait été son talent natif, il se fût épuisé ou du moins arrêté dans son essor, sans l'impérieuse sollicitation d'un devoir qui, d'obéissance en obéissance, c'est-à-dire de conséquences morales en con-

séquences morales, le poussait au progrès. La logique de sa vie, que d'autres cherchent à réaliser dans l'ordre intellectuel ou social, — car toute vie a sa logique secrète — il la cherchait lui, dans l'accord intérieur de la volonté avec sa loi.

De là cette marche progressive, ce développement continu, cette capacité d'être toujours nouveau sans cesser d'être soi, de se succéder continuellement à soi-même et de ne se répéter jamais, d'autant plus frappante chez lui, qu'elle devient plus rare ailleurs. Existe-t-il, au sein de l'individu, quelque élément susceptible de perfectibilité indéfinie en dehors de la volonté morale ? S'il fallait décider de ce point par la comparaison entre Vinet et la majorité des littérateurs de son temps et du nôtre, on le résoudrait, je pense, par la négative.

Mais il y a davantage. Non seulement toute la personnalité de Vinet repose sur la conscience morale et n'y repose que parce qu'elle en est captive ; cette conscience, à son tour, est captive de l'Évangile. Ce mot dit tout ; nous tenons en lui la plus haute explication de l'homme et de son œuvre. Sa personne et sa pensée, son rôle et son influence, tout ce que lui accorda le passé et tout ce que lui réserve l'avenir, procède organiquement de son christianisme et de la manière dont il le vécut.

Tant de gens sont ou se prétendent chrétiens, sur lesquels le christianisme ne produit aucun des effets qu'on observe chez lui, en produit parfois de tout

contraires, qu'il nous sera permis de mettre ce point en évidence. Affirmons d'emblée que Vinet fut chrétien par la conscience ; d'où il ne suit nullement qu'il ne le fut aussi par l'affection et la pensée, — il le fut même éminemment — mais d'où il découle qu'avant de l'être de la sorte, il prétendit l'être par la volonté morale. Une expérience personnelle, qui remonte aux premières années de son séjour à Bâle et dont quelques-unes de ses lettres nous donnent la trace, lui fit saisir dans le christianisme, non surtout une doctrine ou une morale, mais une puissance, une énergie spirituelle opérant dans l'âme humaine à la façon de ces remèdes violents et décisifs qui ne guérissent leur malade qu'au prix d'une crise douloureuse. Il passa par cette crise : elle modifia du même coup toute sa philosophie. L'Évangile réclamant de l'homme ce que par dessus tout l'homme répugne à sacrifier : sa volonté même, c'est-à-dire son égoïsme, l'Évangile souffert comme une mort lui apparut dans son incurable folie ; l'Évangile permettant à l'homme de fournir sa destinée intégrale et l'y conduisant seul, l'Évangile éprouvé comme une vie lui apparut dans sa divine sagesse.

Ces deux termes, la folie et la mort, la sagesse et la vie, de l'Évangile, — folie et mort pour ceux qui lui résistent, sagesse et vie pour ceux qui l'acceptent — devinrent désormais le double foyer autour duquel s'organisa l'ensemble de ses conceptions.

Leur antithèse, qu'il retrouvait dans la conscience, lui fit voir en elle l'organe même de la foi chrétienne, et déjà son germe, son précurseur en même temps que sa justification. Il en conclut à cette affinité profonde de la conscience pour l'Évangile qui, développée de mille manières, devint la base de son apologétique et le point de départ d'une rénovation théologique, dont il désira l'avènement et sentait bien qu'il posait les assises. Ce fut elle encore, cette certitude absolue de la destination réciproque de l'homme pour l'Évangile et de l'Évangile pour l'homme, qui permit à sa critique d'être si strictement chrétienne et si largement humaine, si hautement morale et si parfaitement littéraire, si sympathique dans la sévérité, si charitable dans la pénétration, si respectueuse dans le jugement.

Une fois la synthèse entre la vie religieuse et la vie humaine admise et perçue, tout se tient. Rien n'échappe à son harmonie. Il n'y a plus de vérités contre la vérité, et chaque vérité conduit à toutes les autres. On demeure confondu en étudiant les ouvrages de Vinet, de l'immense et magnifique parti qu'il sut tirer d'un principe si simple et presque si banal; mais il l'avait vécu, il le revivait sans cesse, et lui trouvait, dans une expérience constamment actuelle, une application constamment originale.

Ceci, c'est-à-dire le littérateur apologète, le brillant avocat de la morale et du spiritualisme chrétien, paraîtra pour plusieurs la plus haute et seule

légitime expression de Vinet, et l'on verra couramment les mêmes gens qui applaudissent à la largeur souveraine de son esprit venir se butter contre les prémisses mêmes de cette largeur et crier tout d'un coup à l'étroitesse sectaire. Ils ne se doutent pas que ce qui fait sa pensée si large à certains endroits est précisément ce qui la fait étroite en certains autres ; ils prennent une continuité pour une inconséquence, une fidélité pour une opposition. Nous accordons, sans doute, que ce singulier mélange de rigueur dans les principes et d'aménité dans les applications, que cette grâce qui devient subitement austère, que cette austérité qui se fond en sympathie débordante, puisse parfois heurter comme une contradiction. Peut-être convient-il d'y signaler une des causes de l'ignorance et de l'abandon où l'on tient communément les écrits de Vinet. Trop religieux pour les indifférents, trop affirmatifs pour les sceptiques, trop protestants pour les catholiques, ils paraissent encore trop sectaires — je lâche le mot, quitte à le reprendre — pour les protestants. De ces multiples disqualifications, la dernière, en de certains milieux, est la plus écrasante.

Mais est-elle légitime ?

On prétend ne se réclamer de Vinet qu'à titre d'apologète. Qu'à nous ne tienne. Mais apologète de quoi, je vous prie ? De la nature humaine auprès de la nature humaine ? Assez d'autres se chargent de cette besogne peu recommandable et l'apologie

est faite depuis longtemps. De la nature humaine auprès du christianisme ? A la bonne heure. Le point de vue nous plaît fort. Mais il implique que le christianisme ne se confond pas avec la nature humaine, qu'il représente quelque chose d'autre, une réalité supérieure, puisqu'on nous parle de défendre l'homme devant son tribunal. Comment saurai-je dès lors que la cause est gagnée, si je refuse à l'avocat le droit de définir le christianisme et de faire valoir ses exigences ? S'agit-il au contraire de plaider en faveur du christianisme devant la nature humaine culminant dans la conscience ? — et c'est là le véritable propos de Vinet — la même nécessité s'impose de nouveau. Il faut savoir ce qu'est le christianisme dont il se constitue défenseur, il faut donc admettre qu'il nous en parle ; et puisqu'il y a de plus une cause à soutenir, ne se point étonner qu'il y ait donc aussi, entre l'homme et l'Évangile, une difficulté à vaincre, un malentendu à éclaircir; que sais-je, un paradoxe à expliquer, un scandale à lever, une folie à justifier ? Quoiqu'on fasse, l'apologète suppose donc le chrétien et l'appelle nécessairement.

Or, le chrétien, chez Vinet, le chrétien dans l'intrépide exercice de son devoir et l'inflexible intransigeance de ses convictions, n'est point autre chose, en fin d'analyse, que ce qu'il semble commode à quelques-uns de nommer le sectaire. Comme chrétien, il connaît, sans doute, l'infinie sagesse du

christianisme ; mais il ne l'a connue que sous condition de sa folie. Il sait, par une expérience ineffable et sans cesse grandissante, que la vie chrétienne est la vie, la vie tout court, la réduction définitive et parfaite de toutes les antinomies qui déchirent la conscience et la pensée de l'homme ; et c'est pour le lui dire, apparemment, qu'il se penche avec tant d'amour sur l'humanité souffrante. Mais il sait aussi que cette vie n'est qu'au prix d'une mort, d'une mort à soi-même, violente et douloureuse, et que cette mort, subie et voulue tout ensemble, distingue le chrétien de ceux qui ne l'ont point encore acceptée, fait de lui un être à part, introduit dans son existence, avec un commencement nouveau, une rupture, une séparation qui doit se perpétuer et non se perdre, s'affirmer et non s'amoindrir et qui réclame par conséquent de se reproduire et de se manifester au dehors.

Une désolidarisation interne de l'homme avec son moi coupable, c'est-à-dire profane, entraîne une désolidarisation externe de la société chrétienne d'avec la société profane, et, la solidarité chrétienne, reprenant ses droits dans une sphère supérieure, exige la fondation d'une Église, d'une Église autonome, vivant sa propre vie, ne relevant que de Celui qui la lui communique, et par suite, indépendante de la société civile incarnée dans l'État. Vinet sectaire — puisqu'il faut user d'un terme que nous répudions du reste — est là tout entier et nous touchons

ici la plus solide et la plus fondamentale de ses conceptions.

Mais on conviendra qu'il n'est sectaire que parce qu'il est chrétien, et que la seconde face de son christianisme accompagne et conditionne logiquement la première. Supprimez le chrétien, vous perdez l'apologète ; ils ne subsistent qu'ensemble, et c'est la rigueur de l'un qui engendre la sympathie de l'autre. Je vais plus loin, et j'ose dire que la suppression du chrétien amènerait celle du moraliste, du penseur et de l'écrivain lui-même. Considérez, en effet, que si le style de Vinet procède de sa pensée, comme sa pensée de sa personnalité morale, celle-ci à son tour procède de la conscience, et que cette conscience, dont on peut affirmer qu'elle commande à son œuvre totale, ne relève elle-même que de l'Évangile. Telle est l'extraordinaire unité de sa carrière et de sa personne, que toutes leurs parties se subordonnant les unes aux autres, et dérivant organiquement les unes des autres, forment un tout hiérarchique duquel le principe supérieur est en même temps le principe vital. Vinet ne se tient au centre de l'humanité que parce qu'il se tient au centre de l'Évangile et qu'il transcrit dans une vie humaine son essentiel et permanent paradoxe. Sa personne est plus démonstrative encore que ses écrits et son exemple, résumant toute son apologétique, plus probant que son apologétique même.

Et l'on comprendra maintenant pourquoi nous esti-

mons, avec tous ceux qui l'ont fréquenté, qu'un tel homme appartient moins au passé qu'à l'avenir. Il réalise à un degré exceptionnel le caractère normal de l'humanité, et ce caractère confère naturellement à sa parole une portée prophétique. Les clartés qu'elle projette sont prises à la lumière dont l'homme a besoin d'être éclairé et les principes qu'elle pose sont ceux-là mêmes dont il doit vivre. Dans tous les domaines où elle s'est fait entendre, elle a jeté la semence d'une rénovation libératrice, parfois d'une révolution, qui, sans doute, ne sont point achevées, qui, dans un sens, ne le seront jamais, mais qu'il nous importe de reprendre et de poursuivre. Et si Vinet lui-même ne fut en toutes choses qu'un semeur de génie, le grain qu'il a répandu reste assez fécond pour valoir d'être précieusement recueilli, et semé par nous, en vue de moissons nouvelles, dans de nouveaux sillons.

*Semaine Littéraire*, 5 juin 1897.

## II. PASCAL ET VINET

Pour comprendre le beau livre[1] que M. Nazelle consacre à « Vinet critique de Pascal », pour le situer d'emblée en son lieu véritable, il convient de rappeler que l'histoire se présente à nous sous deux aspects différents et que même, à la bien prendre, elle ne roule pas ses eaux dans un lit unique. A côté de celle, tout extérieure, des peuples et de leurs vicissitudes, des gouvernements et de leur politique, des sociétés et de leurs institutions, dont on nous raconte aujourd'hui, en des livres innombrables et que leur nombre même rend un peu vains, la marche rapide et tumultueuse, il en est une autre, plus calme, plus lente, plus décisive aussi, que l'on pourrait qualifier d'intérieure.

Elle ne se mesure ni par les années, ni par les siècles, mais par les crises organiques de la conscience humaine en labeur d'éclosion. Ses dates, peu nombreuses et dont la chronologie fort espacée ne

[1] *Alexandre Vinet critique de Pascal,* par L.-G. NAZELLE, pasteur, docteur de l'Université de Paris. Un volume, grand in-8°, 260 p. — Fischbacher, édit. Paris, 1902.

coïncide avec aucune autre, sont moins des faits que des personnalités. Ses révolutions et ses progrès se dérobent à la mise en scène et s'opèrent à l'intérieur des âmes. La foule d'ordinaire persiste à les ignorer longtemps après qu'ils furent acquis. Pourtant ils sont seuls définitifs et commandent, bien qu'à longue échéance et comme de loin, à la direction totale des choses humaines. Celles-ci vont et viennent, avancent et reculent, se font et se défont au gré du hasard ou de leurs causes immédiates en apparence, en réalité sous l'inflexible contrôle des événements de l'esprit. Car l'histoire que nous entendons n'est autre que celle de l'esprit humain dans la connaissance qu'il prend de soi-même.

Telle est la portée de Pascal et de Vinet considérés ensemble, qu'à deux siècles d'intervalle, ils font date unique dans l'histoire de l'esprit, et c'est à marquer l'importance de cette date que tend l'ouvrage de M. Nazelle.

Pour jouer ce rôle, pour revêtir cette importance, il faut que ces deux hommes, si dissemblables à d'autres égards, aient eu quelque chose d'identique. Ce n'est assurément ni le milieu, ni l'éducation, ni le caractère, ni l'œuvre, ni le talent. Ils gardent chacun, à tous ces points de vue, leur physionomie spéciale et très accentuée. La différence se marque ou semble se marquer non moins frappante en religion. Entre l'ascète janséniste de Port-Royal et le pasteur protestant du Pays de Vaud, on ne découvre guère, à

première vue, aucune affinité. Elle existe néanmoins et même elle est double : il y a l'affinité du tempérament, il y a celle de l'expérience religieuse. Car la diversité des confessions et des cultes n'exclut pas davantage celle de l'expérience religieuse, que la diversité de caractère et d'aptitudes n'exclut celle du tempérament.

C'est par ce double trait que Pascal ressemble à Vinet et que Vinet rejoint Pascal. Ils se rapprochent et s'unissent parce qu'ils ont fait tous deux, sous la forme mystique (celle de leur tempérament) une expérience chrétienne authentique, profonde et personnelle. L'un y fut amené brusquement par une conversion célèbre ; l'autre par l'austère effort d'une âme en travail constant de gestation religieuse. Nous regrettons, pour notre part, que l'auteur n'ait pas insisté davantage sur ce point capital d'où dépend toute la suite de son étude. Car on ne saurait mettre en doute qu'une foi chrétienne identiquement vécue à l'intérieur ne soit le principe de l'œuvre et de l'originalité des deux écrivains. Supprimez-la, vous supprimez du même coup leur parenté spirituelle, leurs travaux, leur influence et jusqu'à leur individualité.

En effet, chose significative et bien propre à faire réfléchir sur les capacités synthétiques du christianisme, cette foi, qui eut dans les deux cas la personne de Jésus-Christ pour objet, mais qui, pour tout le reste, fut conditionnée par des facteurs ecclésiastiques et dogmatiques totalement différents,

aboutit au même résultat : elle fit de Blaise Pascal et d'Alexandre Vinet non seulement d'admirables croyants, mais dans l'histoire de l'esprit les initiateurs et les protagonistes d'une œuvre commune.

L'exercice et l'analyse de leur expérience chrétienne fournit à chacun d'eux les éléments d'une psychologie à la fois identique et nouvelle. Elle consiste en ceci, qu'ils attribuent à la vie et à la connaissance religieuse au sein de l'individu un organe propre et une origine distincte. Cette origine, c'est le sentiment ou l'intuition ; cet organe, c'est le cœur pour Pascal, la conscience — son analogue et presque son synonyme — pour Vinet.

De cette vue, si simple en apparence, appliquée au problème de la pensée religieuse et morale — et Pascal aussi bien que Vinet l'y appliquent aussitôt — devait dépendre une révolution décisive qui transformerait radicalement les anciens rapports que la religion soutenait avec la nature et la société humaine. Elle lui permit de se libérer des tutelles étrangères et de saisir enfin les gages de son affranchissement.

La religion avait été jusqu'alors, tour à tour et parfois tout ensemble, esclave et tyran. Captive du rite et de l'institution qu'elle avait elle-même fondés ; asservie aux traditions et à l'autorité qu'elle avait elle-même créées ; serve de la raison et de la politique qu'elle avait elle-même émancipées ; tantôt soumise, tantôt révoltée, ici but suprême et là moyen

sordide, doutant de sa nature et de ses droits, elle se dégradait dans son culte et dans son essentielle dignité.

Maintenant elle se relève libre et sûre d'elle-même. Pourquoi ? Parce qu'en revenant à sa source et à l'organe psychologique qui lui est particulier, elle a retrouvé son autonomie. L'autonomie de la fonction religieuse à l'égard des autres fonctions de la personne humaine, voilà la nouveauté féconde qui se rattache, dans les pays de langue française, aux noms réunis de Blaise Pascal et d'Alexandre Vinet...

*Journal de Genève*, 12 mai 1902.

## III. VINET THÉOLOGIEN

En me confiant la tâche et en m'accordant le privilège de vous entretenir[1] ce matin de l'humble et noble penseur, au souvenir duquel la Suisse romande entière consacre avec nous cette journée, le comité du monument Vinet m'a fait un honneur sous le poids duquel je me sens fléchir.

[1] Discours prononcé à la Société de Belles-Lettres de Lausanne, à l'occasion de l'inauguration de la statue de Vinet.

Qui suis-je pour exposer dignement, dans les quelques minutes qui me sont assignées, le développement et les résultats d'une carrière féconde entre les plus fécondes ? Comment résumer en quelques phrases la substance d'une pensée religieuse dont l'étonnante richesse semble inépuisable ?

Je prie donc qu'on veuille bien me tenir quitte de l'impossible, et qu'on n'attende pas de moi une étude complète de Vinet philosophe et théologien. Mon propos est plus modeste. Forcé de me restreindre, et d'éliminer ce qui, sans cesser d'être théologique, touche cependant au sociologue et au littérateur, je vais tenter seulement d'esquisser à grands traits l'image du penseur vaudois telle qu'elle se présente en théologie pure, et de marquer là ce qu'elle a de plus significatif. Puisse-t-elle ne pas trop s'éloigner de la figure originale, et, complétée par celle qu'un marbre admirable va révéler à tous, contribuer à la faire mieux aimer en la faisant mieux comprendre !

Or, la figure de Vinet se dresse avant tout comme celle d'un initiateur et d'un réformateur religieux. Non pas, il est vrai, qu'il fût de ces hommes d'action publique et de rudes combats auxquels le XVIe siècle nous fait involontairement songer. De ce côté, bien qu'il ait connu quelque chose de leurs luttes, la ressemblance avec les Luther et les Calvin manquera toujours à Vinet. Mais il les rejoint, mais il est de leur race et de leur lignée, par un aspect plus im-

portant et plus fondamental : je veux dire, par l'intensité de la vie intérieure, par la gestation morale qui résulte d'une appréhension directe et continue de la réalité spirituelle, par ce mystérieux et silencieux colloque avec la vérité même, d'où procèdent ces transformations vitales, ces intuitions créatrices, ces révélations et ces clartés, qu'en certaines heures, l'humanité réclame de ses prophètes. Ce fut incontestablement le rôle que joua Vinet à l'endroit du protestantisme français au XIXe siècle. Il devint l'ouvrier principal de cette « réforme de la Réforme », dont il avait senti et dont il affirmait lui-même l'impérieuse nécessité. Et si son œuvre n'a point eu l'éclat et le retentissement que l'histoire accorde à quelques-unes, elle ne laisse pas néanmoins d'être singulièrement étendue et profonde. Nous en relevons tous, même ceux qui l'ignorent ; il n'est pas une de nos conceptions peut-être, qui ne soit, en quelque manière, le reflet ou l'écho de la sienne ; et loin que nous ayons épuisé son contenu, l'œuvre de Vinet nous dépasse et nous devance presqu'à tous égards. Semblable au germe vivant qui n'a point achevé sa croissance, elle travaille en secret le sol de notre destinée religieuse et continue à préparer notre avenir.

La réforme inaugurée par Vinet dans la pensée chrétienne de notre époque porte sur trois points, qu'unit d'ailleurs un lien très étroit : *l'apologétique*, ou la défense du christianisme ; *la morale*, ou la

science de la vie chrétienne ; et ce que j'appellerai *la méthode*, c'est-à-dire la manière de fonder et d'établir, en théologie, les données de la foi. Ce dernier point, de beaucoup le plus important, bien que le plus délicat et le plus subtil en apparence, conditionne les deux autres et nous en rendra compte. Mais il ne s'expliquera lui-même que si, passant de l'œuvre à l'homme, nous allons jusqu'à la nature de ses expériences religieuses et pénétrons dans l'intimité même du chrétien. C'est donc par là qu'il faudra terminer.

A l'heure où parut Vinet, l'apologétique protestante faisait pauvre figure. Infidèle à l'esprit de la Réformation et captive d'une scolastique bâtarde, elle combinait les procédés les plus hétérogènes et les moins satisfaisants. Tantôt elle prétendait imposer les Écritures et les affirmations du dogme à coup d'autorité ; tantôt elle demandait à l'histoire, particulièrement au miracle historique, la preuve d'une révélation surnaturelle ; tantôt enfin elle appuyait l'objet de la foi sur des arguments rationnels et croyait le démontrer par voie syllogistique. Le réveil religieux du commencement de ce siècle, le réveil lui-même, dont la simple existence constituait cependant la plus forte des apologies en faveur du christianisme, participait à l'erreur commune. Il avait toutefois, sur l'ensemble des Églises, l'avantage de manifester plus clairement la distance qui séparait sa vie de son enseignement.

Vinet ne fut pas seul à sentir cet écart ; mais il fut seul, ou presque seul à s'emparer de cet avantage. Il comprit bientôt que la vie chrétienne n'a pas de meilleur avocat qu'elle-même et les effets moraux qu'elle suscite chez les chrétiens. Il développa graduellement cette idée avec une puissance démonstrative et une richesse d'aperçus vraiment merveilleuses. Aux partisans de l'autorité, il opposa le devoir de la conviction personnelle, et, par conséquent, celui de l'examen ; à ceux qui se réclamaient de la preuve historique, il montra, non sans doute l'inutilité, mais l'insuffisance de l'histoire ; aux raisonneurs ou rationalistes, il révéla les bornes de nos connaissances et l'incertitude de notre dialectique. Vis-à-vis de tous enfin, il revendiqua hautement les droits et la compétence du cœur en matière religieuse.

Par une intuition aussi juste que profonde, il résuma l'Évangile dans la personne de Jésus-Christ, et la nature humaine dans la conscience morale, dont il faisait l'organe suprême de la connaissance et de la vie spirituelle. Mettre Jésus-Christ en face de la conscience, et la conscience en face de Jésus-Christ ; déchirer tous les voiles et supprimer entre eux tous les intermédiaires ; par l'immédiateté même de cette rencontre, réveiller les besoins assoupis de la conscience ; susciter et préciser en elle des aspirations qui demeurent autrement paresseuses et latentes ; la convaincre en même temps de sa grandeur et de son péché, de sa noblesse et de sa déchéance. tel

fut l'effort incessamment renouvelé de Vinet et le grand moyen de son apologétique. Il estimait avec raison que, si l'homme doit accéder directement à l'Évangile, il faut donc aussi que l'Évangile soit directement accessible à l'homme. Il tira de cette pensée, si simple qu'elle en paraît banale, un parti extraordinaire. Il fit saillir la destination réciproque de l'homme pour l'Évangile et de l'Évangile pour l'homme avec une si sûre pénétration, il sut la rendre si lumineuse et si frappante, et non dans les doctrines principalement, mais plus profond que les doctrines, dans les faits et dans la nature intime des choses, et le fit avec l'ardeur émue d'un cœur si sincère, qu'elle entraîne l'évidence et force l'assentiment.

Les obstacles mêmes que le christianisme présente à la raison, ses mystères, la croix qu'il dresse et le sacrifice qu'il proclame, toute sa folie et tout son scandale, auxquels s'achoppent si volontiers les esprits superficiels, devenaient sous sa plume un argument de plus en faveur de l'Évangile. Car il connaissait assez le fond ténébreux de la conscience coupable pour savoir que le mystère et le scandale sont dans la conscience avant d'être dans l'Évangile, que les contradictions de l'Évangile correspondent à celles de la conscience, et qu'il suffit de sonder ses plaies assez avant pour lui faire consentir la folie d'un salut qui est une condamnation.

En sorte que la conformité parfaite de la rédemp-

tion chrétienne avec les besoins de l'humanité, et, si je puis ainsi dire, l'éternelle prédestinoiatn de l'âme humaine pour la personne du Sauveur, éclatant sur tous les points à la fois, l'Évangile, brillant de sa propre clarté, se démontrait en se montrant. Il s'agissait dès lors beaucoup moins de connaître et de comprendre intellectuellement que de contempler et d'obéir moralement ; beaucoup moins de discuter et de prouver, que de se rendre à la vérité sur le témoignage de la vérité.

Par cette façon nouvelle de concevoir les rapports de l'homme et de la vérité chrétienne, Vinet rompait avec les procédés, avec l'esprit surtout de l'apologétique courante ; il renouait, au contraire, avec celle que Blaise Pascal avait autrefois esquissée ; mais en y revenant, il la rendait à la fois plus large, plus solide et plus vraie parce qu'il la faisait porter sur un terrain plus sérieusement moral et plus strictement évangélique. Cette apologétique, je le reconnais, peut être mal entendue et mal appliquée ; on peut l'exagérer, on peut en mésuser, et les disciples de Vinet ne sont pas tous purs de ces erreurs ; mais il n'est pas possible, il deviendra de moins en moins possible à l'avenir, d'en pratiquer fructueusement aucune autre. Hardiesse et nouveauté d'il y a trois quarts de siècle, elle nous est devenue si familière aujourd'hui que nous oublions presque d'en rendre hommage à l'initiateur de génie qui nous l'a définitivement acquise.

Mais nous lui sommes redevables de plus encore et le simple prolongement de l'apologète va nous conduire au moraliste. Pour les contemporains de Vinet, le schisme qui s'était creusé entre l'homme et l'Évangile, se retrouvait, presque aussi grave par ses conséquences, entre la pensée chrétienne et la vie chrétienne. Le dogme s'était détaché de la morale et la morale s'était détachée du dogme. Ils couraient parallèlement l'un à côté de l'autre et ne se rejoignaient nulle part. Les raisons que le fidèle avait de croire et les raisons qu'il avait d'agir restaient distinctes et différentes : elles ne découlaient point l'une de l'autre et ne se prêtaient guère aucun appui. Cette séparation violente, qu'avait amenée le déclin de la sève religieuse dans les âmes et, dans les Églises, l'influence de la philosophie du XVIIIe siècle, était fatale à l'Évangile, dont elle brisait l'unité. Une blessure mortelle le séparait en deux tronçons.

Le réveil, sans doute, avait en quelque manière pansé cette blessure. Il fournissait en lui-même la preuve concrète de l'indissoluble connexion du dogme et de la morale évangéliques. Il devait précisément une partie de son succès et de sa force conquérante à la réalisation de leur synthèse. Mais, cette synthèse, s'il en vivait, il ne la comprenait guère et se préoccupait peu de la rendre intelligible. Une réaction naturelle, mais excessive, contre la tendance générale le poussait à relever presque exclusivement la valeur de la doctrine.

Dès 1823, l'attention de Vinet fut attirée sur ce problème. Il écrivait, à cette date, au *Journal de la Société de morale chrétienne* de France, une lettre où se marque déjà la solution qu'il allait lui donner. Il y revint constamment dès lors et tendit à rapprocher toujours plus l'élément doctrinal de l'élément pratique dans le christianisme, accentuant peu à peu leur solidarité jusqu'à les conjoindre et même à les identifier. De telle sorte que, si l'on a pu dire de son effort qu'il fut essentiellement celui d'un moraliste, il faut ajouter aussitôt que la morale qu'il préconisait, loin de se suffire à soi-même, dépendait entièrement du dogme.

Cette vue, qui était alors très nouvelle, et qui l'est encore beaucoup trop de nos jours, ne doit pas nous surprendre. Pour y parvenir, Vinet n'avait eu qu'à suivre et prolonger les grandes lignes de son apologétique. Si l'homme, en effet, reconnaît la vérité de la religion chrétienne à la réponse qu'elle donne aux questions vitales du cœur, et si la condition de cette reconnaissance est une contemplation candide de la personne de Jésus-Christ, que pourra faire de plus le croyant? Il donnera suite à cette contemplation, il la soutiendra, il la poursuivra, il fera de Jésus-Christ l'objet d'une « considération véhémente », il jettera sur lui ce « regard » dont parle si éloquemment notre écrivain, « regard attentif, sérieux, prolongé, regard où toute l'âme se porte, regard de l'âme et non de l'esprit, et qui ne prétend pas décom-

poser son objet, mais le recevoir dans l'âme par les yeux ». Et ce faisant, qu'aura fait le fidèle ? Il aura cru, car la foi n'est pas autre chose. Croire, c'est regarder, et par ce regard, « recevoir dans l'âme » l'objet de la foi. Or, qu'est-ce que l'objet de la foi, si ce n'est aussi celui du dogme ? Et pourquoi le reçoit-on, si ce n'est pour en vivre ? Et l'on commence d'entrevoir déjà pourquoi le dogme rejoint la morale, s'insère dans la morale, devient une morale ; il le devient par la foi.

Vinet moraliste est contenu tout entier dans la notion de la foi qu'il développe, et qu'il ne développe que parce qu'elle se développe en lui ; car les deux choses vont de pair. Il partit, comme tout le monde, de la foi-croyance ou foi d'autorité, de cette foi qui consiste à « tenir une chose pour certaine et vraie » et que le chrétien partage, à ce titre, non seulement avec tous les hommes religieux, mais avec les hommes en général, car tous croient de la sorte, je veux dire ont en quelque réalité cette espèce de croyance ou de certitude. Mais s'il n'exclut pas, comme partie constituante de la foi, cette « adhésion forcée et passive d'un esprit vaincu par des preuves », il ne s'en satisfait pas non plus. Il passe aussitôt à une définition plus vivante et plus vraie : celle de la foi-conviction ou foi-confiance, en laquelle déjà le cœur et le sentiment sont en jeu. C'est la foi religieuse et morale proprement dite. Commune à tous les cultes sincèrement pratiqués, elle ne devient toute-

fois spécialement chrétienne que par l'objet spécial auquel elle s'attache. Elle n'emprunte point encore sa nature à son objet; à proprement parler, ce n'est pas elle qui sauve, c'est l'œuvre de Christ; elle n'a pas d'autre vertu que d'établir, entre l'homme et Dieu, le rapport indispensable; elle conserve quelque chose de formel et d'extérieur.

Ces deux notions de la foi, la foi-croyance et la foi-confiance ou foi-conviction, me paraissent être les seules qui soient ordinairement reçues parmi nous. Vinet, lui, ne s'en contenta point. Il sentit bientôt qu'elles conduisaient au delà d'elles-mêmes, et les développa sous un double point de vue où s'exprime le fond de son expérience religieuse.

D'une part, en effet, la conviction n'est pas un simple état d'esprit, ni la confiance une simple attitude du cœur. Elles ne sont point nées en nous sans notre consentement ni même sans notre travail. Elles sont donc le fruit d'un acte, d'un acte dans lequel l'âme entière fut active; elles sont cet acte même, une « obéissance intérieure de la conscience et de la volonté ». Mais définir la foi par « une obéissance intérieure », n'est-ce pas la définir comme une œuvre, comme l'œuvre par excellence, « l'œuvre des œuvres », la source et le principe de toutes les autres, qui seront précisément « les œuvres de la foi » parce que la foi, qui est une œuvre, les aura engendrées et produites? — Et l'on saisit dès lors la raison de l'étroite solidarité qui s'établit entre le dogme et la

morale : la foi, qui est une œuvre et qui a son objet dans le dogme, devient le principe de la morale parce qu'elle devient celui de la mise en œuvre du dogme.

Mais il y a davantage, et l'union se fait plus intime encore si l'on considère, d'autre part, que la foi, étant une confiance et une obéissance, dépend de son objet, n'est réellement possible que grâce à son objet et « lui doit son caractère ». Qu'est-ce effectivement que se confier, sinon placer hors de soi l'appui de son être et la direction de sa vie? Et qu'est-ce qu'obéir, sinon renoncer à sa volonté propre, et donc se renoncer soi-même pour se réduire à ne vouloir plus être que l'instrument et l'organe d'une autre volonté, d'une volonté que le chrétien a faite sienne par libre adoption, mais qui cependant n'est pas la sienne? Croire de la sorte, croire par obéissance et par confiance, c'est faire effort sans doute, l'effort suprême auquel nous puissions être conviés et dont peut-être nous soyons capables, mais un effort d'abdication. Ainsi conçue — et c'est ainsi qu'il la faut concevoir — la foi est tout ensemble un dépouillement et une prise de possession, un acte d'abandon et une réceptivité. Par la foi, le croyant se porte à la rencontre de l'objet de sa foi ; il s'ouvre à lui, il le reçoit, il l'embrasse, et, s'anéantissant devant lui, le laisse agir et pénétrer jusqu'aux sources mêmes de son être. Or la substance du dogme qui constitue l'objet de la foi, ne réside ni dans un

fait, ni dans un livre, ni dans une idée, mais dans une personne : la personne de Jésus-Christ. La foi consiste donc essentiellement à recevoir Jésus-Christ, à le retenir, à l'étreindre, à s'unir à lui, « mystérieuse insertion qui nous fait être autant de sarments du cep... duquel nous tirons désormais toute notre sève et dont la vie devient la nôtre ».

« Dont la vie devient la nôtre ! » Oui, et non seulement sa vie, mais sa mort ; et non seulement sa mort, mais sa résurection. Car Jésus-Christ mourant et Jésus-Christ ressuscitant, c'est encore Jésus-Christ. — Qu'est-ce à dire ? sinon que la foi, par laquelle nous communions avec Jésus-Christ et lui avec nous, répète en nous l'œuvre même de la rédemption. Les faits historiques de l'Évangile s'inscrivent en faits de conscience dans le cœur du fidèle et le dogme, revécu par le croyant, se transpose et se reproduit dans sa vie.

Vinet touche ici au point culminant de la conception qu'il entretenait de la réalité spirituelle du christianisme. Mais j'avoue qu'il possède la chose mieux qu'il ne la dégage ou ne l'explique. Sa pensée n'est pas toujours égale à son intuition et les définitions manquent parfois à sa pensée. Il y a des lacunes, des obscurités, des oscillations. Un travail restait à faire que nous aurions dû reprendre et que nous avons trop négligé. Mais enfin la voie était ouverte et le but clairement indiqué. En invitant ses contemporains à le poursuivre, Vinet leur mon-

trait la seule cime assez haute pour dominer tout le pays et leur signalait la synthèse des grandes antinomies qui troublaient la pensée religieuse de ce temps — comme elles troublent encore la nôtre — et qui ne se résoudront jamais à de moindres hauteurs.

En résolvant par la mystique chrétienne — mais par une mystique singulièrement intelligente et singulièrement pratique — le dualisme apparent de la morale et du dogme, le théologien consommait du même coup l'apologète. Car du moment où la matière du dogme, c'est-à-dire l'œuvre et la personne de Jésus-Christ, se peuvent transcrire et comme transposer dans la vie du chrétien, l'apologétique a dit son dernier mot. Comment douter, après cela, que l'homme soit fait pour l'Évangile et que l'Évangile soit fait pour l'homme ? La preuve est donnée, irrécusablement donnée, puisqu'elle s'incarne dans la réalité concrète de la personne humaine et qu'il appartient aux fidèles de la rendre directement accessible à l'observation de tous.

Et l'on voit, en même temps, comment l'apologétique de Vinet prépare sa morale et s'y résout, puisque la communion du fidèle avec Jésus-Christ est évidemment une communion morale, produisant des fruits de sanctification, de régénération, de justice, d'amour, de paix, de joie, qui constituent la rédemption morale du pécheur, le salut au sens évangélique.

L'œuvre de Vinet présente donc une logique interne, une cohésion, une continuité et, pour tout dire, un organisme admirable. Cet organisme, on le pressent, on le devine bien avant de l'avoir intellectuellement analysé. Et c'est à lui, soyez-en sûrs, autant qu'à la plume incomparable de l'écrivain et au génie du penseur, qu'elle doit la vitalité singulière et cette force d'influence dont elle a fait preuve jusqu'ici. Mais l'unité de l'œuvre fut aussi celle de l'homme avec son œuvre, et c'est par là, qu'en terminant, il nous reste à l'expliquer.

Une question se pose, en effet, et non la moindre : d'où viennent à notre auteur les moyens et la matière de la tâche qu'il a fournie ? Les moyens, sans doute, Dieu les lui avait confiés de naissance. Ils sont dans l'exercice à la fois volontaire et spontané de facultés éminentes. — Mais la matière ? Qu'est-ce donc qui poussa cet homme à se frayer péniblement une voie nouvelle dans le champ ingrat de la pensée chrétienne et qui fit de ce littérateur (car Vinet, par ses goûts et ses aptitudes naturelles, était né critique littéraire) le théologien novateur que nous venons de voir ?

Il n'est à cette question qu'une seule réponse : l'expérience même de l'Évangile. Le réveil religieux, qui florissait à cette époque dans nos contrées, et dont quelques apparences fâcheuses et les dehors excentriques avaient d'abord repoussé Vinet, finit

par gagner ses sympathies et devint pour lui l'occasion d'une crise de conscience d'où il sortit chrétien personnel. Il l'avait, certes, toujours été, mais implicitement, mais par habitude, par croyance et par tradition ; il le devint maintenant « en esprit et en vérité », par un acte libre de consécration volontaire. Depuis longtemps préparée, cette conversion — car c'en était une, et la conversion n'est pas autre chose, après tout, que le passage d'un christianisme théorique au christianisme expérimental — n'eut pas chez Vinet le caractère éclatant et soudain qu'elle revêt parfois chez d'autres ; elle n'en fut pas moins sérieuse et décisive. C'est en elle qu'il trouva le vrai point de départ et la pure substance de sa pensée religieuse. Mais il y trouva beaucoup mieux et nous n'hésitons pas à placer ici la véritable originalité de Vinet. L'expérience chrétienne ne lui fournit pas uniquement ce qu'elle fournit à tous les croyants authentiques : les affirmations et les certitudes de la foi : elle lui révéla de plus, avec la manière de croire, la manière de réfléchir intellectuellement la foi, c'est-à-dire la méthode scientifique en théologie. Ceci est considérable, car de toutes les questions, il n'en est pas de plus importante que la question de méthode. Tandis que le réveil continuait d'emprunter aux formules de l'orthodoxie courante l'expression doctrinale de sa vie spirituelle et rééditait à son usage un dogmatisme vieilli, Vinet, lui, osa rester fidèle au témoignage intérieur et à la nature du témoi-

gnage que rendait à sa conscience l'œuvre et la personne de Jésus-Christ.

« Il a ouvert la Bible et il a beaucoup pensé », a-t-on dit de Vinet ; nous dirions avec plus de justesse peut-être qu'il pensa fidèlement un Évangile fidèlement vécu. Remarquablement doué pour l'observation psychologique et soucieux d'absolue sincérité, il sentit que s'il n'est pas indifférent de croire d'une façon ou d'une autre, il ne saurait l'être non plus d'interpréter sa foi d'une façon ou d'une autre, et que si la manière de croire dépend de l'objet même de la foi, la manière d'exposer celle-ci doit dépendre à son tour de la manière de croire. Il découvrit, en un mot, que la méthode, en science chrétienne, relève de la piété chrétienne aussi rigoureusement, aussi nécessairement que la piété relève de l'Évangile ; que cette double connexion n'est pas plus arbitraire ou facultative dans un cas que dans l'autre ; qu'on ne la choisit ni ne la rejette à son gré ; que la piété impose l'une à la pensée comme l'Évangile impose l'autre à la volonté. Or, la piété, qui est une vie, est évidemment une expérience. Si la théologie doit lui correspondre, si la science de la foi doit répondre à la foi, comme la foi elle-même doit répondre à son objet, la théologie sera donc, elle aussi, d'ordre et de nature expérimentale.

Initiateur, ou plus exactement restaurateur de la théologie inductive dans le protestantisme de langue française (comme Schleiermacher le fut en Allema-

gne), tel est, à notre sens, le principal titre de gloire d'A. Vinet et la grande révolution qu'il opéra dans la pensée chrétienne de ce siècle. Elle nous donne le secret de l'unité organique de son œuvre entière, et de l'unité non moins profonde de l'œuvre avec son ouvrier. C'est par l'application de cette méthode qu'il obtint la synthèse du dogme et de la morale chrétienne, la synthèse plus essentielle encore et véritablement primordiale de l'Évangile et de la conscience. C'est par elle qu'il inaugura cette « réforme de la Réforme », dont nous parlions tout à l'heure, et que, rejoignant la réforme du XVI^e siècle au point où ses lacunes et ses contradictions en avaient arrêté l'essor, il la rectifia en quelques-unes de ses plus graves erreurs, la prolongea dans le sens où la portait sa direction normale, la développa dans ses vérités incomprises et ouvrit de la sorte au réveil la carrière d'une rénovation théologique dont il aurait été peut-être autrement incapable. C'est par elle enfin, par cette méthode — car tous les résultats sont dans la méthode — qu'il préside actuellement encore aux destinées religieuses de l'évangélisme moderne.

Je conviens de bon cœur que cette méthode n'est pas absolument nouvelle ; que tous les croyants, depuis les origines du christianisme, l'ont plus ou moins, mais plus ou moins inconsciemment, employée ; que la Réformation n'en fut, dans une période cardinale, qu'une opportune et plus impérieuse revendication ; j'accorde encore que Vinet n'a pas

fait produire à cette méthode la totalité de ses conséquences et qu'elle demeure, chez lui, sousjacente et comme enveloppée. N'oublions pas néanmoins qu'à l'heure où elle semblait perdue, c'est Vinet qui nous l'a retrouvée, qui l'a reconquise, qui l'a remise en valeur et en lumière ; qu'il lui offrit surtout cette large et patiente vérification dont elle avait besoin pour son crédit et ce point de résistance solide qu'il fallait à son avènement parmi nous.

N'oublions pas ces choses et proclamons, par l'hommage de notre reconnaissance, la grande dette que nous avons ainsi contractée envers l'humble et viril penseur de Lausanne.

9 Novembre 1900.

# CHARLES SECRÉTAN

## I

### *La Civilisation et la Croyance.*

Il faudrait remonter bien haut dans l'histoire, aller peut-être jusqu'aux temps de la décadence romaine, pour rencontrer une situation analogue à celle de nos civilisations occidentales. Jamais tant de problèmes n'ont attendu de solutions plus pressantes, jamais l'inquiétude générale des peuples n'a été si vive, jamais le fléchissement des consciences et la désorientation des âmes n'ont été si universels, jamais un avenir plus sombre n'a entr'ouvert des perspectives plus redoutables qu'à l'époque où nous sommes parvenus. La fin du XIXe siècle ressemble manifestement à la fin du XVIIIe; elle n'en diffère que par la gravité plus alarmante des symptômes, et les signes plus accentués d'un malaise qui s'étend à toutes les classes de la société et à toutes les sociétés du continent.

L'athéisme contemporain n'est plus l'opposition frivole ou haineuse de quelques philosophes encyclopédistes aux dogmes d'une Église infidèle, mais la négation raisonnée de la science et le doute sérieux des meilleurs esprits ; la morale n'est pas seulement violée, comme elle le fut toujours, ou tournée en ridicule, comme elle le fut souvent, sa valeur même est contestée par les rhéteurs modernes, son droit à l'existence est tenu pour douteux par le déterminisme courant, et les découvertes récentes des médecins pathologistes ne sont pas pour rétablir son crédit. Enfin, l'égalité politique, réclamée et obtenue en 1789, aboutit à la Commune de 1871, et la « proclamation des droits de l'homme » fait place aux prétentions monstrueuses du socialisme anarchique.

Toutes les questions, devenues plus aiguës, sont aussi devenues plus fondamentales : elles minent aujourd'hui les assises mêmes de l'édifice dont elles n'avaient effleuré que le faîte.

Les doctrines d'un matérialisme plus ou moins avoué ont passé dans le catéchisme de la sagesse pratique. La recherche de la jouissance, admise comme mobile suprême d'activité, conduit le petit nombre de ceux qui peuvent satisfaire leur fantaisie à la lassitude et au dégoût, tandis qu'elle devient pour le grand nombre la cause de revendications sociales toujours plus impérieuses. Le crépuscule morne du pessimisme descend sur une portion de l'humanité, pendant que l'aurore sanglante de la révolution

point à l'horizon des multitudes. Le flot montant de la démocratie démagogique roule une vague furieuse qui déferle jusque sur les marches des trônes les plus solidement établis. Et, comme elle a pour elle le droit de la justice et qu'elle aura sous peu celui de la force, elle rompra toutes les digues qu'on tente de lui opposer et nivellera toutes les hauteurs qui la dominent encore.

Mais cette ère démocratique, qui apparaît aux déshérités de la terre comme l'âge d'or promis à leur espérance et qui est la forme inéluctable des gouvernements futurs, semble aussi irréalisable qu'elle est nécessaire. La démocratie ne s'édifiera que pour s'effondrer bientôt dans l'anarchie, ou pour tomber en dictature, car elle porte en elle le germe de sa dissolution. Issue des aspirations de l'homme vers la justice et vers la liberté, elle deviendra, par l'effet même des circonstances, injuste et despotique. Basée sur le suffrage universel qui remet à chaque citoyen une part de la direction de l'État, elle consacre le peuple souverain et confie à des masses irresponsables le soin de faire et de défaire la loi. Le droit et la justice dépendront, de ce fait, uniquement des majorités numériques, et les majorités numériques, conscientes du pouvoir illimité que leur donne le nombre, en useront selon leur bon plaisir.

Ce qui leur plaira tout d'abord, ce sera d'éloigner des affaires publiques les supériorités morales et intellectuelles qui les dépassent et dont elles sont

jalouses, étant, elles, médiocres de leur nature. Privée par là des forces vives du pays, leur politique reflétera fidèlement les inconséquences et les caprices des volontés populaires, et le fruit de cette première injustice sera l'avilissement du prestige national.

Une seconde injustice, également inévitable, sera commise tôt après. Ses résultats seront plus désastreux encore. Les majorités démagogiques, sous prétexte de répartitions égalitaires, ne tarderont point — c'est le rêve que déjà elles caressent ouvertement — à violer la propriété individuelle, qui fera retour à l'État, reconnu désormais seul possesseur légitime de la fortune publique et seul distributeur du travail.

De pareilles mesures, parfaitement justifiées d'ailleurs, étant admis le principe de la démocratie, ne sauraient s'effectuer sans produire des troubles et des violences, sans fomenter des jalousies et des haines qui porteront une atteinte grave à l'autorité dont elles émanent. Si celle-ci néanmoins réussit à se maintenir, la crise économique, causée par la suppression des capitaux et la production forcée, toujours inférieure à la production libre, — l'esclave travaillant moins que l'ouvrier, et l'ouvrier salarié moins que l'ouvrier associé — lui portera un dernier coup.

La révolution sociale qu'élabore de toutes parts la fin du XIXe siècle mène donc droit à l'anarchie. Celle-ci pourtant ne peut durer : elle est la négation

même de la société qui, lasse de vaines secousses, acclamera pour sauveur le premier homme assez puissant ou assez habile pour se créer, parmi tant d'intérêts contraires, une grande position. Mais la dictature, à son tour, ne saurait subsister que par des armements formidables, dont les frais écrasants tarissent les ressources d'une nation, et par des guerres de conquêtes également ruineuses pour l'un et l'autre parti. Que les vainqueurs et les vaincus d'hier respirent un instant, ils se souviendront de leurs droits et précipiteront le maître qu'ils subissent ou qu'ils se sont donné, pour s'établir eux-mêmes à sa place et recommencer à nouveau le cycle qu'ils viennent de parcourir.

L'idéal le plus pur de la liberté aboutissant à l'oppression, la manifestation la plus haute de la justice méconnaissant les droits individuels, l'abolition des privilèges du rang et de la fortune excitant l'envie et menant à la ruine, la seule forme acceptable de gouvernement conduisant à l'impuissance politique, au discrédit et au désordre : telles sont les contradictions flagrantes, fondées elles-mêmes sur des contradictions plus intimes, au sein desquelles se débat la société contemporaine.

A cet état de choses y a-t-il un remède, et quel est-il ?

Nous venons de résumer les deux premiers chapitres du livre de M. Secrétan : la question politique, la question économique. Nous abordons main-

tenant le troisième, celui qui traite « la question véritable ». Et cette question, toute différente de celle que discutent à l'ordinaire ceux qui se posent en réformateurs ou en prophètes de l'avenir, se trouve être une question de moralité.

Le mal et le remède ne sont pas d'abord dans ce qui frappe les yeux ; ils ne sont point ici ou là, dans telle opposition funeste du capital et du travail, dans tel rouage vicieux du mécanisme social, dans tel régime administratif qu'il faudrait réformer. Le mal est à un endroit très précis et central entre tous, d'où il rayonne, mais où il réside : dans le cœur même de l'homme. La lèpre qui ronge nos civilisations n'a d'autre cause, en dernière analyse, que l'égoïsme invétéré de la race humaine. Elle s'est accrue, sans doute, et singulièrement avivée par la suite des siècles ; elle est plus fatale qu'elle n'a jamais été, telle qu'aucun âge précédent ne l'a connue si meurtrière ; mais elle n'est qu'une simple conséquence de l'égoïsme universel.

Le salut social serait donc, non dans telle amélioration de détail, toujours inefficace, mais dans la suppression de l'égoïsme, dans la bienveillance des rapports réciproques, dans l'oubli de soi-même, dans la charité pratique. Il ressemblerait fort à celui qu'annonce le christianisme et qu'il réalise sous le nom de conversion. Mais cette conversion, pour aboutir, devrait-elle être entière et s'étendre à toute l'humanité ? Ce serait demander l'impossible et récla-

mer de considérations purement utilitaires ce que n'a pu opérer la plus puissante des religions.

L'auteur ne l'ignore pas et se contente de moins : « Il n'est pas absurde de penser, dit-il, que la difficulté sociale pourrait trouver dans quelque réforme des mœurs une imparfaite solution, la seule qu'elle comporte... Le salut social exige un changement volontaire dans la conduite individuelle, une révolution morale ; mais cette révolution n'est pas en dehors de toutes les analogies de l'histoire. Il n'est pas besoin qu'elle soit très universelle, ni très radicale ; elle ne suppose pas l'introduction de mobiles inconnus, mais le renforcement de certains mobiles par rapport aux autres. Pour qu'un peuple arrive à borner son action collective — et tout le problème politique est au fond là — il faut et il suffit qu'un nombre de citoyens capables de déterminer un mouvement de l'opinion aient appris, chacun pour son compte, à se gouverner eux-mêmes. »

La crise économique se résoudrait sur le même terrain : « Il faut avant tout éteindre les haines, désarmer la défiance afin de pouvoir éclairer le peuple sur ses intérêts et la limite de ses droits. Et l'initiative ne saurait être prise que par les riches qui n'ont aucun sujet de haïr, quoiqu'ils aient peut-être lieu de craindre. Qu'ils s'adressent au cœur de l'ouvrier par des procédés affectueux et par des bienfaits solides ; ils y parviendront, car plusieurs l'ont fait... Qu'ils comprennent et qu'ils remplissent

sincèrement leurs simples devoirs envers la classe ouvrière ; alors ils pourront en être écoutés lorsqu'ils essayeront de lui faire entendre quels sont ses devoirs envers elle-même... Quand la confiance et la bienveillance domineront dans les rapports, quand la réforme morale sera accomplie, imparfaitement sans doute, mais réellement, alors, et seulement alors, on pourra faire adopter des lois plus justes et les observer une fois adoptées. »

Mais cette « révolution morale », pour n'être pas en dehors de toutes « les analogies de l'histoire », est-elle dans l'analogie du temps où nous sommes? Ce « renforcement de certains mobiles par rapport à d'autres », — par où il faut entendre des mobiles désintéressés par rapport aux mobiles intéressés — a-t-il quelque chance de se faire valoir à l'heure où « l'opinion qui se pique de monopoliser la science » s'apprête à « éteindre la responsabilité dans le déterminisme », à « résoudre la conscience morale en illusion héréditaire », et à « flétrir la croyance en Dieu comme une superstition puérile » ?

Il ne le paraît guère. Tout au moins faudra-t-il s'efforcer de reconquérir de haute lutte cette opinion égarée ; il faudra se défendre vigoureusement contre les attaques spécieuses, argumenter, opposer preuves à preuves, raisonnements à raisonnements et produire au grand jour ceux qui militent en faveur de la conception du monde qui seule va de pair avec les intérêts de la vie et comporte la possibilité de

l'idéal entrevu. La tâche du moraliste est désormais achevée, celle de l'apologète commence.

M. Secrétan l'aborde de front et lui consacre la meilleure partie de son volume. Il discute l'un après l'autre les différents problèmes à l'ordre du jour, ceux que présente la philosophie spiritualiste d'abord[1] puis aussi ceux que suscitent les affirmations de la foi religieuse[2]. Nous ne saurions, on le conçoit, suivre l'écrivain dans le développement de sa pensée, ni reprendre après lui les points qu'il traite. Ils sont innombrables, et la discussion de quelques-uns dépasserait notre compétence. M. Secrétan, dont la culture est aussi étendue que son érudition est vaste, est également versé en théologie, en philosophie et en économie politique. Pour lui répondre dignement, il faudrait un spécialiste en chacune de ces matières; encore trouverait-on que la besogne n'est point aisée. Car, il faut le reconnaître, les choses sont vues de si haut et conduites si loin, le discours est mené avec un tel dédain des raisonnements intermédiaires, la connaissance des questions préalables est tellement supposée par l'auteur, que son livre ne s'adresse naturellement qu'à une élite assez restreinte de lecteurs : à ceux auxquels une intelligence très ouverte

[1] I. Le libre arbitre. II. Les sources de la connaissance et les méthodes. III. Recherche de la cause première. IV. Théodicée. V. Création. Évolution.

[2] I. Base philosophique de la religion ; résultats obtenus. II. L'idée chrétienne. III. Le fait chrétien. IV. L'enseignement de la religion.

permet de goûter une manière d'écrire plus intuitive qu'analytique, très suggestive, et qui préfèreront à l'enseignement du manuel la causerie géniale d'un maître écrivain et d'un maître penseur.

Car, malgré qu'il en semble, il y a peu d'apprêt dans ces pages parfois brillantes et toujours profondes ; on n'y découvre aucune recherche de systématisation, quoique néanmoins la marche toujours sûre d'une pensée forte et parfaitement maîtresse d'elle-même se fasse sentir partout. Un ouvrage semblable ne pouvait être que le produit d'un talent très mûr, que de longues études auraient mis au courant de toutes les branches du savoir humain, et dont l'ardente curiosité aurait remué tous les problèmes.

Mais, si les idées du professeur de Lausanne sont intéressantes au plus haut degré, sa personne, manifestée dans ses livres, nous captive cependant bien davantage, et je ne sais point d'histoire plus attachante que celle des différentes phases successivement parcourues par ce philosophe croyant. M. Ch. Secrétan, qui avait commencé par faire œuvre de génie métaphysique, qui avait fait ensuite ouvrage de moraliste, accomplit aujourd'hui une bonne œuvre, au sens chrétien du mot, celle d'une charité émue par les souffrances et les périls de ses semblables. Ce développement, très rare dans l'histoire des idées, et particulièrement exceptionnel à notre époque, ne laisse pas que d'être parfaitement normal et psycho-

logique si l'on tient compte de la prépondérance croissante accordée par cet homme aux certitudes de l'expérience religieuse.

*La Philosophie de la Liberté*, qui révélait une aptitude métaphysique de premier ordre était écrite sous l'influence manifeste des systèmes intellectualistes de Schelling et de Hegel. La méthode employée, tour à tour expérimentale et spéculative, était dominée par l'identité apriorique de l'être et de la raison. Toutefois le souffle généreux d'une préoccupation religieuse et morale se faisait sentir à chaque page de cet essai hardi. Par une inconséquence significative et déjà prophétique, la construction dialectique de l'ouvrage était brisée en un point, et c'était l'amour de Dieu pour la créature, subrepticement introduit où rien ne le faisait présager, qui fournissait les éléments indispensables aux dernières conclusions.

*Le Principe de la Morale*, paru longtemps plus tard, marque une étape décisive et un renversement complet de la méthode. L'auteur, fidèle à la plupart de ses conceptions favorites, leur fournit maintenant un fondement plus solide. Des problèmes identiques trouvent une solution plus certaine dans les postulats de la conscience, et les impératifs de l'obligation constituent le seul terrain ferme sur lequel il soit possible de construire.

Dans *Civilisation et Croyance*, M. Secrétan, sans renier aucune des certitudes qu'implique le de-

voir, et tout en réservant à ce dernier le rôle suprême qui lui convient, élargit le champ de ses recherches : il ajoute au devoir l'amour et le besoin de servir au bien général de la société. De moraliste théoricien, il devient un apôtre, un conducteur des esprits, un pasteur, qui a charge d'âmes et qui pleure sur la souffrance de ses frères. Il se fait l'un de ceux-là dont il dit qu'« ils ne sauraient s'abstraire du monde et ne comprennent pas un bonheur égoïste... Ils voudraient comprendre, mais pour servir ; leur passion dominante n'est pas la curiosité, c'est l'amour... Ne pouvant se persuader que tout soit bien, ils n'attachent de prix à leur propre existence, à leur savoir, à leurs moyens d'action que dans la mesure où ces choses leur permettraient d'améliorer la réalité qui les environne. Exister pour eux c'est se rendre utile. » Et comme « l'action directe de la charité n'est pas à la portée de tout le monde », l'écrivain s'efforce d'agir selon la nature de ses facultés, « en écrivant ». « Il fait son propos constant de propager et de défendre les croyances raisonnées qui lui paraissent propres à faire avancer l'ordre, la paix et le bonheur dans la société, comme elles ont mis l'ordre et le repos dans son esprit... Malgré des expériences décourageantes, il tâche de croire qu'une parole sincère trouvera quelque part une oreille attentive. On tente beaucoup, content de faire peu, pourvu que ce soit quelque chose. Et, dût-on n'arriver à rien, encore parlerait-on,

car il faut parler. » On ne saurait exprimer plus noblement de plus nobles intentions.

L'amour, la sympathie, le désir d'être utile et de jeter le poids de son épée dans la balance où se pèsent à l'heure présente les intérêts ultimes de la société, tel est le caractère saillant du livre qui nous occupe. Mais ce premier caractère est accompagné d'un second qui lui est intimement attaché. Lorsqu'on aime, le sacrifice est facile. M. Ch. Secrétan pratique généreusement le sacrifice, et non pas l'un des moindres qu'on puisse imaginer pour un philosophe : celui des idées qui lui étaient chères et qui constituent peut-être le plus clair de son apport aux richesses philosophiques du siècle. Non qu'il abandonne aucune de ses convictions ; au contraire, mais il suspecte la formule qu'il leur avait donnée, la manière dont il les avait justifiées, l'ordre dans lequel il les avait classées, les systèmes qu'il en avait formés. Cessant d'être un maître, il devient un avocat ; il n'enseigne plus une doctrine, il plaide une cause à laquelle il s'est entièrement dévoué, et ses clients ne sont rien moins que la vie morale, le devoir et Dieu.

Mais on ne perd jamais rien à descendre au rang d'esclave de la vérité ; ceux-là seuls sont grands qui se sont ainsi abaissés. Il n'est pas d'exemple plus bienfaisant ni d'une portée plus considérable, que celui de ce philosophe septuagénaire dont l'existence s'est écoulée tout entière dans la méditation des cho-

ses de l'esprit, et qui a su garder intacte la flamme vive de son cœur, et déposer les plus hautes spéculations de son intelligence sur l'autel de la charité. L'intellectualisme, ce fléau qui fait plus de victimes parmi l'élite de nos générations que l'alcoolisme dans la masse du peuple, n'a jamais eu de prise sur un caractère aussi constamment et aussi fermement orienté.

M. Secrétan, qui témoigne d'une grande assurance de convictions, fait preuve, nous venons de le dire, d'une non moins grande défiance à l'égard de lui-même et de la valeur de ses théories. Cette position n'est certainement pas commune. Elle pourrait sembler fausse à quelques-uns, à ceux qui redoutent par-dessus tout une lacune ou une apparence de contradiction dans l'échafaudage de leurs raisonnements, et qui tiennent le dogmatisme tranchant pour le seul témoignage digne de la vérité. Nous ne pensons pas de même. Nous estimons qu'un peu d'hésitation est permise en ces matières et qu'elle honore autant la cause de la vérité défendue que le caractère de ceux qui la défendent. Car la vérité craint l'intransigeance et ne veut pas être soutenue par le fanatisme. Ses amis véritables mettent d'autant plus de douceur à la dire, avouent d'autant plus volontiers leur impuissance personnelle qu'ils sont plus certains de la posséder.

Effectivement, malgré les prétentions de la science en vogue, la vérité vraie, celle qui affranchit l'âme

de ses doutes et de ses désespoirs, celle qui place l'homme debout au centre des choses, celle qui élargit tous les horizons et colore tous les aspects, celle, en un mot, qui répond à toutes les exigences légitimes de la nature humaine, cette vérité n'est point acquise à la logique pure, et les méthodes scientifiques les plus sévères n'y atteignent pas. Elle résulte d'une évidence intérieure à laquelle se rendent les volontés droites et les cœurs sincères. Les arguments qui la soutiennent ne sont pas ceux qui la prouvent ; inventés après coup pour les besoins de la cause, et parce que l'esprit de l'homme, qui cherche l'harmonie, ne s'arrête que dans l'unité, ils ne sauraient en fonder la certitude. Cette certitude, plutôt, est le fruit d'une appropriation personnelle, plus ou moins intense et plus ou moins laborieuse et qui, lorsqu'elle est subite, prend parfois la forme d'une révélation.

Écoutons, à ce propos, le récit mémorable que nous fait l'écrivain de la manière dont il est parvenu à l'assurance que l'homme, malgré tout, est aimé par un Dieu d'amour :

« Dans ses pages les moins oubliées, Théodore Jouffroy retrace avec une éloquence un peu voulue la nuit où s'ébranlèrent les croyances de sa jeunesse. Si j'ai quelquefois envié ce don d'éloquence, c'eût été pour fixer l'instant où, dans une soirée d'hiver, sur la terrasse d'une vieille église, je sentis entrer en moi, avec le rayon d'une étoile, le sentiment de

amour de Dieu. Il y a bien cinquante ans de cela, car mon foyer n'était pas fondé ; je rentrai chez moi avec quelque hâte, j'essayai de me concentrer et d'adorer. Pressé de traduire l'impression reçue en pensées distinctes, j'écrivis avec une impétuosité que j'ignorais et qui n'est jamais revenue, je m'efforçai de graver l'éclair sur des pages que je n'ai jamais relues. Je crois que le cahier qui les renferme est encore là, mais je n'ose l'ouvrir, certain que l'écart serait trop grand entre la lumière aperçue et les mots tracés alors par la plume. Depuis ce moment, j'ai vécu, j'ai souffert, j'ai eu des torts dont le souvenir me laboure, j'ai essayé de bâtir des systèmes que j'ai laissé tomber avec assez d'indifférence, j'ai vu les difficultés se dresser l'une au-dessus de l'autre : j'ai compris que je n'avais réponse à rien, mais je n'ai jamais douté. Nous sommes aimés, Dieu nous veut quand même : je le crois quand même, c'est bien le moins ! »

« Je n'avais réponse à rien, mais je n'ai jamais douté », parole touchante, dont il faut prendre garde de sourire ! Aveu candide qui, tombant d'une bouche quelconque, resterait profondément respectable, mais qui prend une valeur immense dans celle d'un philosophe de la taille du nôtre ! Expression naïve d'une foi qui n'a point ici-bas sa raison suffisante, que tout contredit, que rien n'ébranle et qui fait redevenir celui qui s'y attache aussi simple qu'un petit enfant ! Merveilleuse égalité de tout ce qui est grand

et vraiment nécessaire à la destinée humaine ! La vérité est accessible à tous, et les différences des hommes n'empêchent aucun d'y parvenir. Sans doute il y a des vérités qui sont le privilège de quelques-uns ; mais la vérité est une ; comme la vie et la beauté, elle s'impose et ne se prouve pas.

M. Secrétan, ainsi d'ailleurs que tous les croyants, est un mystique. « Il a par devers lui, dans le fond de son être, un élément de certitude indépendant de la science[1]. » De là vient l'audacieuse témérité de quelques-unes de ses affirmations, l'inébranlable assurance avec laquelle il les proclame, la conviction intime et triomphante qui donne tant d'élan à sa pensée ; puis aussi, lorsqu'il s'agit de justifier ce qu'il avance, tant d'hésitations, de retours sur lui-même, un si profond sentiment de la fragilité de ses preuves, de la faiblesse de son argumentation. « Finalement, s'écrie-t-il quelque part, nous ne savons rien de rien, nous ne comprenons rien à rien ; nous devons croire et nous croyons, en dépit de toutes les apparences contraires, que le bien est voulu d'une volonté absolue. » Magnifique triomphe de la foi sur la vue, dont l'expression, sans doute, ne sera pas sans fortifier notre foi, mais qui risque de ne toucher que fort médiocrement quiconque ne part pas de prémisses analogues : tel adversaire, par exemple, dont la confiance repose ssur la valeur d'un syllogisme correct

[1] M. Scherer, *le Mal et le Remède*, voy. le journal *le Temps* des 16 et 30 décembre 1887.

ou sur les faits acquis par l'expérience scientifique.

Il faut en convenir, nous nous débattons dans une impasse, M. Secrétan s'est jeté au-devant d'une aventure dont il n'avait pas suffisamment balancé les chances. Elles se révèlent d'autant mieux au lecteur qu'il est plus impartial et ne lui paraissent point toutes également favorables. Non que l'auteur ait entièrement échoué, mais sa puissance n'est pas là où il a mis son effort. La force probante de sa tentative se trouve surtout dans la sincérité de son témoignage, dans la candeur de ses confessions, dans la parfaite loyauté d'une âme qui n'affirme rien au delà de ce qu'elle éprouve, dans l'ouverture d'un esprit qui reste sensible à la valeur des objections présentées.

Si l'on y regarde de près, la discussion nous met en présence de deux conceptions du monde, sinon contradictoires, du moins fort opposées. L'une part de la souveraineté de l'intelligence, l'autre des droits imprescriptibles de la vie morale ; l'une aboutit à la fatalité universelle, l'autre statue l'universelle liberté ; l'une parcourt le monde des phénomènes et n'y rencontre que le jeu fortuit d'une causalité nécessaire, elle descend et remonte tour à tour la chaîne ininterrompue des causes et des effets, et, la voyant sans terme, conclut à la négation de la cause première aussi bien que de la cause finale ; l'autre, douée d'une perception intuitive inhérente à sa nature, soulève le voile des apparences, et, découvrant la réalité des choses qu'elle pressentait, constate le plan de l'univers,

entrevoit le but de la création, accepte le labeur de l'existence, se saisit du devoir et se prosterne enfin devant le trône du Dieu qu'elle adore.

Nous n'entendons point dire par là qu'il y ait deux vérités éternellement incompatibles. Nous disons simplement que l'être a deux faces, qu'on peut s'attacher à l'une plutôt qu'à l'autre, qu'il reste loisible, en étudiant la réalité, d'en constater le mécanisme extérieur ou d'en saisir les énergies spirituelles. Nous disons ensuite, d'après l'exemple que nous avons sous les yeux et mille autres semblables, que tenter de rejoindre après coup deux tendances aussi radicalement divergentes est une entreprise illusoire, dont le succès ne répond pas à l'appareil dialectique déployé. Les raisonnements issus de méthodes à ce point dissemblables ne se rencontrent pas et n'engendrent que des malentendus.

Au lieu de vouloir ramener l'un à l'autre deux courants que leur pente naturelle incline à se séparer toujours davantage, il vaudrait mieux remonter jusqu'à leur source commune, qui est l'identité persistante de la conscience humaine, et faire voir que leur opposition découle de la prépondérance accordée tantôt à l'entendement et tantôt à la volonté, tantôt à la connaissance et tantôt à la vie.

Nous ne nions pas que l'auteur ne l'ait fait[1] ; nous regrettons qu'il ne l'ait point fait assez et qu'il ne se soit pas tenu toujours au centre de la question.

[1] Comp. surtout page 180.

Les solutions diverses des problèmes sont impliquées dans le choix des méthodes, et le choix des méthodes dépend de nos déterminations morales antécédentes et de la direction que nous imprimons à notre vie. Notre philosophie, en définitive, c'est ce que nous sommes et ce que nous tendons à devenir. Or, ce que nous sommes, n'est-ce pas avant tout ce que nous devons être? L'obligation n'est-elle pas le point central de la conscience que nous avons de nous-même? Elle en est du moins l'élément le plus stable, le plus constant, celui qui se produit avec la plus grande évidence et qui se fait valoir avec la plus impérieuse énergie.

M. Secrétan a donc raison de chercher dans l'obligation la pierre d'assise sur laquelle doit s'élever tout ensemble le système de la vie et celui de la connaissance ; il a raison d'y voir l'origine commune de la certitude scientifique et de la certitude morale, la norme de toute vraie méthode. Mais il a tort, après avoir placé l'obligation à son point de départ comme fait moral, de n'y pas revenir pour la mettre à sa place dans l'ensemble de ses conceptions comme fait métaphysique, lui assigner son rang dans l'organisme de la science qu'il inaugure, et légitimer son existence auprès de la pensée spéculative.

Il est vrai, sans doute, que l'impératif obligatoire s'impose par sa propre apparition et n'emprunte à personne l'autorité qu'il revêt ; mais encore serait-il bon de lui découvrir une raison suffisante. Car il

est des gens, fort nombreux aujourd'hui, qui l'envisagent comme le reste d'un dogme arbitraire, ou comme le produit artificiel d'une longue éducation sociale, et de ce chef le tiennent pour suspect.

Le matérialisme, que gêne le fait de l'obligation, cherche à lui échapper en l'expliquant de manière à ruiner son crédit. Pourquoi le spiritualisme, quelques rares penseurs exceptés, reste-t-il muet sur toute la ligne? Pourquoi n'oppose-t-il pas théorie à théorie, explication à explication? Pourquoi se contente-t-il d'en appeler à la valeur d'un fait dont il semble s'interdire à lui-même de chercher à se rendre compte? Pourquoi M. Secrétan, en particulier, n'a-t-il pas été fidèle à la tâche dont il indique si bien le programme: « essayer de rétablir le devoir dans la pensée, en fournissant une justification théorique du sentiment d'obligation »[1]? Personne mieux que lui n'avait qualité pour le faire, et l'œuvre assurément eût été bonne autant que nécessaire. Car si l'idée du devoir, au sens strict du mot, se retire peu à peu des générations nouvelles, c'est en partie peut-être parce que cette idée ne trouve plus de place dans le cadre où se meut la pensée contemporaine et ne correspond plus à aucune de ses intuitions. Il serait temps de travailler à combler cette lacune.

Certes, l'obligation est irréductible à l'analyse.

[1] Comp. p. 224. Ce reproche, ou plutôt ce regret, n'est pas relatif seulement à l'ouvrage dont nous nous occupons, mais à tous les autres du même auteur.

mais elle se prête néanmoins à une explication théorique conforme aux données de la science et qui l'accrédite auprès de la raison. Tenter une théorie de la conscience qui respecte la nature de la conscience est une chose urgente, et le premier devoir d'une philosophie qui aurait à cœur les intérêts de l'humanité.

Nous tenons pour assuré qu'un essai pareil, même abstraction faite de ses conséquences pratiques, serait des plus fructueux. Le fait de l'obligation morale réserve à la pensée qui saurait l'étreindre assez fortement des découvertes fécondes et de riches trésors.

Août 1888.

## II

## *La Philosophie de la Liberté.*

« Les jours de nos années s'élèvent à soixante-dix ans et pour les plus robustes à quatre-vingts ans. » Charles Secrétan a comblé la mesure d'âge qu'accorde à l'homme la complainte hébraïque : il fut, dans tous les sens du terme, l'un de ces « plus robustes ». En lui s'éteint une des gloires de la Suisse romande ; la pensée française toute entière perd un maître et un initiateur ; la perte est douloureuse, elle restera longtemps sensible.

Avec Scherer, Taine, Renan, pour ne parler que des morts, mais d'une tout autre façon, Charles Secrétan fut de ceux qui menèrent l'une des plus grandes existences intellectuelles de notre temps. Grande par la largeur des horizons, grande par l'œuvre accomplie et le sillon tracé, grande par l'unité interne d'un développement continu, elle le fut encore par l'éclat du talent et la flamme du génie. Ce que signifie cette existence, quelle est sa valeur et sa portée totale, d'autres et de plus compétents l'ont dit déjà ou le diront encore. Je voudrais seulement esquisser à grands traits l'image approximative que j'en ai dans les yeux.

A l'heure où se dessinaient les courants qui allaient entraîner le siècle, Charles Secrétan prenait possession de sa pensée. De fortes et nouvelles influences avaient brisé le joug du rationalisme encyclopédique. Le souffle poético-religieux du romantisme avait réveillé dans les âmes la mémoire et le sens du passé. Les perspectives historiques commençaient de s'ouvrir et le sentiment vague d'un progrès, la sourde intuition de l'universel devenir, en attendant de vivifier les sciences de la nature et de s'y confirmer, prenait dans les constructions grandioses de la philosophie allemande un essor magnifique. Cependant l'œuvre de Kant ne restait pas sans effet. Elle impliquait la ruine de l'intellectualisme dialectique et opérait une révolution totale dans la théorie de la connaissance.

Pendant que la *Critique de la Raison pure* conduisait au positivisme expérimental et que le positivisme lui-même, sous la conduite de Darwin, recueillait l'héritage de la philosophie hégélienne, la *Critique de la Raison pratique* conduisait à l'observation d'un phénomène que l'on n'avait pas encore isolé, qui n'avait point encore été considéré à part et dont l'analyse même incomplète qu'en produisit Kant révélait aussitôt la nature extraordinaire. Sous le nom d'impératif catégorique, l'obligation de conscience semblait affirmer pour la première fois sur l'homme ses droits imprescriptibles, lui fournir une certitude et lui garantir une destinée spirituelle indépendante du monde physique.

*

Charles Secrétan subit très vivement cette double influence. Il y a comme philosophe ses origines premières et l'on ne saurait dire que, ni à l'une ni à l'autre, il soit jamais devenu complètement infidèle. Son tempérament naturel le poussa toujours vers les larges envolées de la spéculation, tandis que la qualité même de sa pensée le ramenait invariablement au moralisme kantien.

Son premier ouvrage de marque, *La Philosophie de la Liberté,* est une tentative audacieuse d'opérer leur synthèse. Ce livre, dont la matière, en d'inou-

bliables leçons, fut d'abord professée aux académies de Lausanne et de Neuchâtel, révélait un métaphysicien hors pair. S'il n'acquit pas d'emblée la réputation qu'il méritait, s'il n'y parvint que lentement, c'est que l'envergure des sujets abordés, leur tractation très spéciale écartaient beaucoup de lecteurs qu'une langue riche, originale, profonde et relativement simple était faite pour séduire. Peut-être aussi que l'ouvrage venait trop tard ; le moment favorable était passé, l'intérêt longtemps suspendu à la métaphysique s'en détachait peu à peu et prenait une autre direction. Mais nul ne connaîtra jamais Charles Secrétan s'il n'a lu *La Philosophie de la Liberté*. Entre tous ses travaux, il n'en est point qui lui appartienne davantage. Son nom et sa gloire y resteront pour toujours attachés.

Et pourtant le but de l'entreprise fut-il pleinement atteint ? La méthode, tour à tour expérimentale et spéculative, dominée par l'identité hypothétique de l'être et de la pensée, est manifestement inférieure aux résultats obtenus. Une sainte violence — une violence toutefois — lui est faite au profit des données de l'ordre moral. Mais c'est là précisément que réside l'intérêt du livre. Il caractérise tout ensemble le point de départ de son auteur et le chemin dès lors parcouru, les problèmes qu'il s'est efforcé de résoudre et la manière dont il les résoudra plus tard.

Après cette explosion de génie, une longue période s'écoule, remplie sans doute par l'incessant labeur

d'un esprit très actif, mais qui travaillait avant tout sur lui-même. Ce fut dans cet intervalle que parurent successivement : les *Recherches de la Méthode, La Raison et le Christianisme,* le *Précis de Philosophie,* les *Discours laïques*, *Théologie et Religion.* Ouvrages de moindre étendue, non de moindre importance, ils doivent le jour à des préoccupations identiques et préludent à l'étape décisive franchie par *le Principe de la Morale.*

Les temps avaient marché. De la spéculation allemande, il ne demeurait que ce que les sciences naturelles avaient pu s'assimiler, savoir l'idée d'une évolution organique de l'être vivant. Sous un autre angle et sur un autre terrain, cette idée soulevait les mêmes questions, appelait les mêmes critiques, conviait aux mêmes synthèses auxquelles Schelling et Hegel avaient déjà donné lieu. Sur ce terrain nouveau, Charles Secrétan la suit et même la devance. Mais sa pensée aussi avait évolué. De plus en plus captif des réalités morales, seules immédiates et certaines, il ne se cache plus maintenant de chercher en elles le principe de toute certitude, le fondement de toute connaissance. Il n'abandonne pas encore ses thèses de prédilection, mais il les soutient par un renversement complet de la méthode.

Un philosophe pur aurait pris là sa position définitive ; il l'aurait appuyée, développée, enrichie peut-être, bien qu'elle fût déjà singulièrement forte et sûre ; il n'en aurait pas changé. Or justement Char-

les Secrétan était devenu plus et mieux qu'un philosophe. La valeur dominante qu'il accordait aux expériences intimes de la volonté, il ne l'avait pas seulement théoriquement défendue, il l'avait pratiquement vécue ; sous le philosophe chrétien avait pris naissance un moraliste chrétien ; il fit de lui l'auteur de *Civilisation et Croyance*, c'est-à-dire un apôtre et un pasteur des âmes.

*La Civilisation et la Croyance* n'est pas un livre surtout, c'est un acte, un acte de devoir et d'amour. Il s'ouvre par une analyse pénétrante de l'état actuel des sociétés européennes et du péril qui les menace. Car, de nouveau, les temps avaient marché, et, de nouveau, Charles Secrétan avait devancé leur marche. Par dessus toutes les autres, plus pressante et plus menaçante, la question sociale se dressait, comme elle se dresse encore aujourd'hui. L'auteur l'aborde de front, la saisit dans son centre, prouve que le mal est avant tout intérieur et qu'il ne comporte qu'un remède moral et religieux. Et pour le mieux montrer, pour rendre le remède universellement accessible, pour prévenir d'avance les objections que l'on y pourrait opposer, il n'hésite pas à le présenter dans sa nudité la plus extrême, à le désolidariser de toutes les conceptions qui l'avaient accompagné jusqu'ici, même et surtout, à lui faire le sacrifice des siennes propres, de celles qui constituent le plus clair de son apport à la richesse philosophique du siècle.

De son humilité, de sa candeur et de ses sacrifices, Charles Secrétan obtint la récompense. Venu à son heure, *Civilisation et Croyance* eut un retentissement considérable, acquit au penseur vaudois une réputation européenne et lui gagna cette large et salutaire influence qu'il désirait exercer. Sans doute que, par sa supériorité même, par je ne sais quelle hautaine liberté d'allure et quelle fierté de style, par le dédain des raisonnements intermédiaires, par la connaissance qu'il exige des questions préalables, le volume n'était pas destiné à devenir populaire. A ceux qui pouvaient l'entendre, il parla néanmoins.

*

Si la fin du protestantisme est de réaliser une obéissance de plus en plus entière à une autorité de plus en plus intérieure et de lui tout subordonner, Charles Secrétan fut sans contredit le plus protestant des penseurs modernes. En commun avec Vinet, dont il fut l'ami, le disciple et à certains égards le continuateur, sa vie offre le spectacle d'un développement continu dans la spiritualité. Plus il se libère par la pensée, plus il s'enchaîne par la volonté et le même principe qui préside à son affranchissement intellectuel préside à la soumission volontaire de son cœur. Et voilà pourquoi il se distingue si totalement des grands écrivains que je nommais plus haut, des Scherer, des Taine, des Renan : il possède le

point d'appui dont ils sont dépourvus. Les mêmes causes qui les précipitent dans le scepticisme l'affermissent dans sa foi. Là où ils tombent, il se maintient ; là où ils déchoient, il s'élève. Il monte, monte sans cesse et monte si haut que l'on croirait parfois — tant sa pensée plane sur les abîmes, tant elle flotte avec aisance dans l'atmosphère troublée de notre époque, tant elle s'y joue et tant elle aime à s'y jouer, — que ce libre esprit, emporté comme les autres par les courants contraires, va se perdre avec eux dans les espaces vides de l'innommable infini. Il n'en est rien. Un fil, souple et fort comme l'acier, le retient et le ramène : le sentiment du devoir l'attache au roc de la sainteté du bien.

C'est un auguste et consolant exemple, à l'heure difficile où nous sommes, que celui de ce philosophe qui a connu plus qu'un autre les motifs du doute, les angoisses et les vertiges de la raison, qui a subi tous les assauts de la science et qui en a triomphé par la seule chose qui puisse les vaincre : par la fidélité au devoir, je veux dire par la soumission de l'être intime à l'action souveraine de Dieu, perçue dans la conscience.

Est-ce à dire qu'en terminant sa vie, Charles Secrétan ait terminé son œuvre ? A-t-il, comme il se le proposait, « rétabli le devoir dans la pensée en fournissant une justification théorique du sentiment d'obligation » ? Nous ne le croyons pas. Il a marqué la voie, il l'a parcourue lui-même aux étapes du gé-

nie ; il ne l'a point ouverte à tous. Il a montré en sa personne comment la plus haute activité de l'intelligence coexiste avec l'intégrité de la vie morale, plus qu'il n'a démontré comment elle s'y rattache et comment elle en découle. Il a fondé la souveraineté du bien sur la base du devoir, il n'a point suffisamment défini le devoir parce qu'il n'a pas révélé sa source et son premier objet. Ni lui ni Vinet n'ont achevé ce qui manque à la découverte kantienne. Ils l'ont faite leur, ils l'ont servie et s'en sont servi, ils en ont magistralement appliqué les conséquences, l'un d'une manière plus religieuse et l'autre d'une manière plus philosophique ; ils n'y ont rien ajouté.

Le mystère affirmé est resté mystère. Pourtant il comporte définition, pourtant il réclame plus impérieusement que jamais d'être analysé, et sa valeur pressentie n'enrichira définitivement la pensée morale et religieuse de l'humanité — la morale et la religion ne seront fondées en droit, leur caractère propre et leur réalité ne se légitimera devant la raison que lorsque l'expérience spéciale et sainte qui s'impose à la volonté humaine dans l'obligation de conscience aura été observée, décrite et classée.

La philosophie de la liberté présuppose une philosophie de l'obéissance. Elle n'a point été fournie.

La tâche nous en incombe encore.

*Gazette de Lausanne*, 28 janvier 1895.

# CÉSAR MALAN FILS

Le 5 décembre 1899, la Genève protestante perdait, presque sans le savoir, parce qu'elle l'avait presque toujours ignorée, l'une de ses plus grandes figures théologiques et religieuses contemporaines. L'une de ses plus belles aussi, dans tous les sens du mot, et je ne sais si l'œil humain pourra jamais contempler ici-bas le spectacle d'une beauté pareille à celle que présentait, sur son lit de mort, le noble et pur visage de cet admirable vieillard. Ceux qui ont eu ce privilège en garderont un impérissable souvenir.

Lorsqu'au premier matin le soleil levant touche, dans nos Alpes, le sommet neigeux des hautes cimes, il y a soudain comme une glorification de la nature entière. Le cœur le plus profane tressaille à cette vue, d'une irrésistible et sainte émotion. C'était quelque chose d'analogue, mais de plus sublime encore, qui se dégageait de cette face souverainement paisible, austère et sereine. Car la nature n'est après tout que la nature ; ici c'était la personne, la personne radieuse

et comme transfigurée par les premiers rayons du Soleil des esprits qui brille dans l'au delà. Et je n'ai jamais mieux compris, pour ma part, la gloire à laquelle est destinée la personne humaine, qu'en apercevant là son reflet surhumain.

*

Fils de l'apôtre bien connu du Réveil religieux qui marqua la première moitié de ce siècle et porteur du même nom, César Malan naquit à Genève en 1821. Attiré par la réputation d'Ewald et cédant à son goût pour les langues orientales, il commença ses études de théologie à Tubingue ; il les poursuivit à Lausanne, où il eut encore le privilège d'être l'élève de Vinet. Appelé plus tard à desservir l'église wallonne de Hanau et l'église suisse de Gênes, il revint, au printemps de l'année 1857, se fixer dans sa ville natale qu'il ne devait plus quitter.

Son temps s'y partagea entre des travaux de théologie qui l'absorbèrent toujours davantage, l'éducation de ses enfants, et des cultes pour la jeunesse ou cours d'instruction religieuse supérieure, que l'état précaire de sa santé l'obligea malheureusement d'interrompre bientôt, mais dont beaucoup de ses anciens auditeurs parlent encore aujourd'hui avec admiration et auxquels plusieurs rattachent des impressions religieuses décisives.

Depuis lors, sa solitude — une solitude d'un genre

particulier, qui tenait tout ensemble au nom qu'il portait, à des épreuves de famille et de fortune, à l'aristocratie native de son tempérament et à l'originalité foncière d'une pensée qui ne relevait de personne — était allée grandissant. Ils étaient clairsemés dans cette génération, ceux qui avaient approché César Malan d'assez près pour le pouvoir réellement connaître. Hors quelques rares et fidèles amis, au nombre desquels se place, comme l'un des plus chers et des plus respectés, M. Ernest Naville, il voyait peu de monde. Et cependant quel aimable accueil il réservait à quiconque venait frapper à sa porte ; de quelle bienveillance et de quelle courtoisie parfaite il usait à l'endroit de ses visiteurs, et combien il se montrait touché de la moindre attention dont il était l'objet ! Et, la conversation s'engageant, quel feu encore se rallumait parfois sous les cendres de cette blanche vieillesse ; quelles chaudes lueurs sortaient tout à coup de ce foyer presque éteint, et de quelles clartés subites elles illuminaient l'âme de ses auditeurs silencieux !

Je dis silencieux, car ils ne tardaient pas à le devenir, éblouis et subjugués bientôt par la richesse intellectuelle, la profondeur morale de celui qu'ils écoutaient parler. César Malan était un merveilleux causeur. Ceux qui l'ont entendu, au coin de son feu, dans l'atmosphère intime et recueillie de son cabinet de travail, dont il ne sortait plus guère ; ceux qui pardonnaient à cet autodidacte l'intransigeance appa-

rente de ses aphorismes ; ceux qui, retenus par les envolées superbes de cette causerie paradoxale, se retenaient d'y contredire ou de lui couper les ailes par de médiocres objections, et tâchaient au contraire d'en pénétrer l'esprit et d'en saisir la véritable portée; ceux surtout qui aimaient à retremper leur foi au contact d'une foi intelligente et simple, candide comme celle d'un enfant, virile et profonde comme celle d'un prophète et tout imprégnée de la communion personnelle avec le Sauveur, ceux-là ne l'oublieront pas de longtemps.

Le discours de César Malan ne ressemblait en rien à celui de nos penseurs didactiques ou de nos docteurs habituels. Il ne s'astreignait pas, comme eux, à la ligne sèche et droite des conclusions démonstratives. Il roulait comme un torrent débordé, avec des sauts, des heurts, des violences, des accalmies charmantes, des détours et des reprises inattendues. Il fallait de l'âme pour le comprendre, et, pour le suivre en ses brusques écarts, en son fier dédain des petits syllogismes intermédiaires, plus et mieux que la logique de l'école : quelque chose de cette puissance d'intuition, dont la culture moderne semble tarir les sources vives au sein de notre jeunesse. Mais à cet effort, quelle récompense aussi ! Les images d'une beauté plastique incomparable, — desquelles tour à tour la vérité se dégageait toute nue, ou dans lesquelles elle s'enveloppait d'un manteau somptueux — les formules frappantes, les définitions exactes,

les comparaisons définitives, sortaient à flots pressés de son imagination généreuse, pour s'arrêter tout à coup dans un silence plus éloquent qu'elles-mêmes, ou se rassembler en un axiome fondamental, auquel elles prêtaient une extraordinaire intensité d'évidence et de vie.

Et de quoi donc parlait de la sorte ce prestigieux causeur ? C'est ici peut-être qu'il convient de chercher une raison de plus à son isolement. Il ne parlait point de ce qui préoccupe l'immense majorité des hommes et surtout n'en parlait point comme eux. Les faits divers, les petits événements locaux, ce qu'on appelle les questions du jour, scientifiques, politiques, religieuses ou mondaines, et qui tiennent partout une si large place dans la société, ne l'intéressaient en aucune façon, et c'est à peine si, de temps à autre, il prêtait l'oreille aux sourdes rumeurs de l'histoire générale. Une chose l'occupait uniquement : la vérité ; non celle qui change et qui passe, mais celle qui demeure ; celle qui dirige l'histoire et qui la domine ; celle dont relève, en son dernier fond, toute destinée humaine : la vérité morale et religieuse, la vérité de conscience. Elle était pour lui, comme elle devrait être pour nous, la chose nécessaire et suffisante. A l'étudier, à la comprendre, à s'en pénétrer, il consacra ses forces et son temps, toutes les heures de sa longue solitude ; ses lectures et ses réflexions constantes tournaient autour d'elle comme autour de leur centre. Encore est-ce peu dire.

Car cette étude, il ne l'avait pas choisie ; il en était captif ; elle s'était imposée à son intelligence, comme cette vérité elle-même s'était tout d'abord imposée à l'obéissance intime de son cœur. Aussi son œuvre fut-elle moins de disserter, de raisonner et de conclure à la manière des philosophes, que de se laisser silencieusement étreindre par l'objet d'une expérience qui le prosternait dans le principe même de son être ; puis, après s'y être personnellement soumis, de décrire cette expérience en elle-même, dans ses résultats immédiats et jusqu'en ses plus lointaines conséquences.

Je touche, on le devine, à la matière de ses nombreux travaux de psychologie religieuse, dont le gros public ignore jusqu'à l'existence, dont quelques théologiens connaissent le titre, et auxquels une vingtaine de personnes à peine ont accordé l'attention qu'ils méritent. Qu'on ne s'attende pas d'en trouver à cette place une analyse, fût-elle sommaire ; elle dépasserait absolument les limites qui nous sont assignées. Nous nous bornerons à l'esquisse de la conception maîtresse qui domine ces études. Cela même ne sera point aisé, et nous craignons fort de n'y réussir qu'à demi. On a beaucoup reproché à César Malan d'avoir la plume aussi lourde et diffuse qu'il avait la parole claire, facile et brillante, et l'on s'est justifié par là de ne point lire ses ouvrages. J'avoue bien qu'ils sont d'une lecture difficile et que, de l'orateur à l'écrivain, il y a une distance considérable. Mais sont-ils très nombreux parmi nous ceux qui

eussent été capables d'écrire en phrases simples et nettes les choses qu'il avait à dire ? Il luttait contre une difficulté qui provenait tout ensemble : de la nouveauté de son sujet ; de la méthode tout introspective que lui imposait son sujet ; et de la pauvreté de notre langue, la plus indigente peut-être quant au vocabulaire psychologique, et qui, de formation latine, catholique, c'est-à-dire tout extérieure par le génie, se prête aussi mal que possible à la notation précise des phénomènes intérieurs de la vie morale et religieuse. Ces obstacles, la parole parlée, plus libre, plus souple et toujours interprétée par la personnalité de celui qui la parle, les pouvait vaincre et surmonter; ils pèsent lourdement, au contraire, sur la parole écrite, dépourvue de ces avantages, et rendent compte, au moins relativement, de quelques-uns de ses défauts.

*

Un rapprochement nous servira de point de départ : celui qui s'établit naturellement entre César Malan père et César Malan fils. Il se résout en un rapport d'identité et de contraste, qui ne qualifie pas simplement le tempérament personnel de ces deux nobles et puissantes personnalités, mais encore l'œuvre qu'elles ont accomplie, et jette, en particulier, une vive lumière sur la tentative de rénovation religieuse et théologique qui fut leur tâche commune.

Le grand apôtre du « Réveil » genevois s'appuyait sur la doctrine centrale de la « souveraine grâce de Dieu en Jésus-Christ », par où il désignait l'initiative absolue et la pleine suffisance du salut de Dieu, gratuitement accordé au pécheur. Il la formulait dans le dogme calvinien de l'élection et de la prédestination divine inconditionnelles. Mais à côté du prédicateur doctrinaire que connaissaient surtout les auditeurs de ses sermons, il y avait le poète mystique des *Chants de Sion ;* il y avait l'évangéliste plein de fougue et prompt à deviner les secrètes aspirations des âmes ; il y avait enfin l'homme, le père de famille et l'ami. Celui-là se donnait, s'épanchait plus qu'il n'enseignait, confessant d'une façon touchante et spontanée la communion dans laquelle il vivait avec son Sauveur. La dureté rigide du dogmaticien se fondait dans le témoignage ému du croyant.

De ces deux hommes, César Malan fils fut le continuateur de l'un et l'adversaire de l'autre[1]. Frappé de bonne heure par ce qu'avait d'insuffisant et de caduc le dogmatisme paternel; pressentant qu'il ne répondait ni à la vérité des choses, ni aux besoins des temps; surpris de le retrouver, également intransigeant et raide, chez les adversaires du « Réveil » et chez ses partisans, il s'en dégoûta bientôt, et, à mesure qu'il se convaincait mieux de son impuissance et

[1] Au point de vue théologique, s'entend. Car, à tous autres égards, le fils conservait à la mémoire de son père des sentiments de filiale et profonde vénération.

de sa radicale fausseté, lui voua une plus irrémissible aversion.

Mais en rejetant le dogmatisme, il n'entendait rien sacrifier de la vérité évangélique elle-même dont vivait sa foi. Seulement quelle était cette vérité? En quoi consistait sa nature essentielle et première? Était-il possible d'en fournir une formule exacte et comment y parvenir? Et, puisque l'affirmation dogmatique n'était capable ni de transmettre la foi, ni de l'enraciner au fond des âmes, à quoi donc celle-ci pouvait-elle en appeler pour s'établir, et sur quelle base allait-elle s'édifier? Ce fut la tâche à laquelle César Malan fils consacra le labeur de son existence.

Le problème consistait à fournir de la vérité chrétienne une définition plus exacte, que celle qu'elle avait alors dans le dogme; à mettre la science théologique au bénéfice d'une méthode plus conforme à la nature de la foi, et à faire reposer celle-ci sur un fondement plus solide que celle de l'autorité externe en dégageant les véritables raisons qui permettent à l'homme d'accéder à l'Évangile.

Et voici ce qu'une analyse prolongée, assidue, servie par une faculté d'introspection vraiment géniale, lui fit peu à peu découvrir : en morale et en religion, c'est-à-dire dans la sphère qui constitue proprement celle de la vie du cœur, les formules intellectuelles ne sont que la transcription plus ou moins exacte des phénomènes de conscience corrélatifs. Leur valeur consiste moins dans l'autorité traditionnelle dont elles

peuvent être revêtues, ou dans leur capacité démonstrative, que dans le témoignage qu'elles portent aux expériences intimes du sujet qui les affirme. Or, parmi ces expériences, il y en a une, centrale et décisive entre toutes, qui est à la fois le pivot de la personnalité humaine et la source de sa certitude : l'expérience que nous faisons (ou plus exactement : qui nous est faite) de la sainteté du devoir, et qui se traduit par ce qu'on appelle communément le sentiment d'obligation de conscience. Cette obligation revêt un double aspect : d'une part, elle se propose à la liberté du sujet moral et l'empreint ainsi d'un caractère bien marqué d'autonomie ou de libre disposition de soi-même ; de l'autre, elle s'impose au sujet moral et l'affecte ainsi d'un caractère non moins indiscutable d'hétéronomie ou de dépendance. Comment interpréter ce double caractère ? comment réduire la contradiction qu'il implique ? et quel est l'objet de cette hétéronomie ou de cette dépendance ?

C'est ici que la conception de Malan se sépare nettement de toutes celles qui ont cours dans le spiritualisme philosophique. Je m'abstiens d'entrer dans les considérations très fortes, mais très délicates aussi, qui la soutiennent. Il me suffira d'en dessiner brièvement les grandes lignes.

Il y a dans l'homme deux volontés, ou, si l'on préfère, une volonté en deux états distincts, sous deux conditions différentes : l'une qui est le commencement ou le principe de l'autre, la volonté subcon-

sciente ou instinctive ; l'autre, la seconde, qui est l'épanouissement et le prolongement de la première, la volonté réfléchie libre et consciente d'elle-même. Appelons-les, pour nous servir de termes plus familiers, parce que ce sont des termes bibliques, l'homme intérieur et l'homme extérieur. Lorsque celui-ci rentre en lui-même et revient sur soi, il prend conscience de celui-là, et la conscience qu'il en prend le lui révèle prosterné dans une attitude de soumission, de dépendance et d'adoration religieuses qui provient de ce qu'il est l'objet d'une action divine inconditionnelle. C'est là ce que Malan exprimait par une locution qui revenait sans cesse dans son discours et sur laquelle il insistait avec force : « l'expérience imposée ». Due à la seule initiative de Dieu, elle ne comporte encore aucun consentement ni aucune liberté de la part de l'homme, qui se borne à la subir ; mais elle le constitue en droit l'être religieux et moral qu'il devra plus tard devenir en actes.

Effectivement, l'instinct moral de l'homme, à mesure qu'il s'actualise, transmet cette attitude d'entière soumission, en laquelle il est courbé, aux délibérations de la volonté consciente. Celle-ci, susceptible de réflexion et donc de liberté, reste capable de « réfléchir » affimativement ou négativement, d'accepter ou de repousser l'attitude qui lui est ainsi proposée. Elle n'est plus contrainte ; elle est libre, mais elle est obligée. La soumission précédente se transforme en obéissance volontaire et la responsabilité morale commence.

L'obligation ressentie de la sorte est de nature, tout ensemble, divine et humaine. L'obligation est humaine, en ce sens que, si la volonté réfléchie se refuse à réaliser l'attitude que lui propose l'instinct profond de son être, elle a le sentiment très vif de rompre avec son principe, c'est-à-dire avec elle-même (d'où le sentiment d'accord et d'harmonie psychologique dans la fidélité au devoir, de trouble et de désaccord dans la violation du devoir). Le devoir se présente là essentiellement comme une sincérité, comme un consentement intérieur de soi-même à soi-même. L'obligation est divine, en ce sens que cette attitude, étant d'origine première et de causation souveraine, elle apparaît à la fois comme sainte et comme normale, par conséquent comme normative. En rejeter la sollicitation, désobéir à son impératif ne serait plus seulement pour l'homme se séparer d'avec lui-même, mais, dans la mesure où l'initiative divine le rend possible, se séparer d'avec Dieu. D'où l'infrangible autorité, l'absolue sainteté du sentiment d'obligation. — L'hétéronomie de tout à l'heure s'explique donc par une théonomie. La reconnaissance de celle-ci devient la tâche essentielle de l'autonomie du sujet conscient. La première démarche de la volonté morale est une démarche religieuse.

Tels sont, sommairement indiqués, les phénomènes psychologiques, c'est-à-dire les réalités intérieures, que recouvre et que perçoit la conscience morale, et dont elle est l'organe, car elle n'est qu'un organe :

« un œil qui regarde en dedans » ; son crédit ne lui vient point d'elle-même (la conscience comme telle n'a point d'autorité), mais uniquement de l'objet dont elle témoigne. Or, de quoi témoigne-t-elle? D'un côté, de la réponse que l'homme a faite et fait encore, dans son existence réfléchie et donc historique (c'est-à-dire dans l'histoire), à la sainte initiative de Dieu sur son être (et l'état de « mauvaise conscience » propre à chacun atteste suffisamment la qualité de cette réponse); de l'autre, elle témoigne de l'initiative divine elle-même, laquelle, étant absolument initiale et gratuite, peut bien être nommée « la souveraine grâce de Dieu » dans la conscience.

Et l'on remarquera comment César Malan fils rejoint ici César Malan père. Ce que l'un n'avait su voir que dans l'Évangile, parce qu'il n'en était devenu pleinement conscient que par l'Évangile, l'autre le discerne et le signale déjà dans la conscience. Ce que l'un ne se préoccupait nullement de retrouver en dehors du christianisme, parce que l'autorité dogmatique de l'Écriture lui en rendait la recherche superflue, l'autre le découvre comme se faisant valoir au sanctuaire intime de tout cœur d'homme.

Désormais le dogmatisme est réellement vaincu parce qu'il est réellement remplacé. La vraie source de l'autorité du dogme se dévoile, et se révèle être celle d'une évidence intérieure à laquelle toute volonté sérieuse, attentive et loyale est obligée de se rendre. Les faits historiques de l'Évangile ont leurs

précurseurs dans les faits psychologiques de la conscience. Des uns aux autres, le rapport est de contraste, d'identité et de prédestination biologique. Les affirmations et les certitudes vitales de la foi chrétienne portent d'aplomb sur les certitudes et les affirmations préalablement ébauchées dans toute âme d'homme, et le fidèle peut saluer et reconnaître en Jésus-Christ — mais avec quelle clarté nouvelle ! — la révélation parfaite de « la souveraine grâce de Dieu, » parce qu'il éprouve être en soi-même l'objet d'une grâce et d'une action révélatrice analogue, bien qu'imparfaitement connue et discernée jusqu'alors. Il croit en Jésus-Christ de la même foi et pour les mêmes raisons pour lesquelles il avait cru au devoir ; il croit au Dieu de Jésus-Christ pour les mêmes raisons et de la même foi par lesquelles il avait cru à l'Auteur en lui du devoir. L'expérience de l'homme s'achève dans celle du chrétien, et celle du chrétien culmine et se consomme dans la communion vivante avec le Dieu-Sauveur, qui constitue toute la rédemption. Les bases du christianisme cessent de reposer exclusivement sur l'autorité extérieure d'un livre, ou les arguments d'une apologie rationnelle ; elles plongent en pleine vie humaine et, dans cette vie, descendent jusqu'au phénomène constitutif de la personnalité spirituelle. « La maison, bâtie sur le roc » peut résister désormais aux orages de la critique et à ses fluctuations.

*

Il est impossible de ne pas reconnaître, dans cet effort d'apologétique interne, par lequel César Malan fils fournissait en quelque sorte à l'œuvre paternelle et à l'édifice de toute foi chrétienne sa substructure et ses assises profondes, une analogie frappante avec les efforts similaires qu'ont faits, en ce siècle, les Charles Secrétan, les Vinet, et, si l'on remonte jusqu'aux protagonistes, les Kant et les Blaise Pascal. Mais il est non moins impossible d'en méconnaître la différence, et, à certains égards, la grande supériorité. Tandis que la psychologie kantienne (et celle du néo-criticisme tout entier) s'arrêtait devant le sentiment d'obligation comme on s'arrête devant une loi, c'est-à-dire devant un fait (catégorie de la raison pratique), celle de César Malan y saisit l'expérience d'une action, laquelle, impliquant une personne, la Personne divine, transforme du même coup un principe de moralité profane en principe de moralité religieuse (ou plus exactement, de religion morale).

Le progrès n'est pas moins sensible par rapport à Vinet et à Ch. Secrétan. Sans doute, comme écrivain, pour la fécondité littéraire, pour l'envergure de l'esprit et pour l'influence immédiate, César Malan ne leur saurait être comparé. Mais il les dépasse de beaucoup sur un point qui précisément se trouve être le point capital : l'analyse du fait de conscience. Elle demeure chez eux rudimentaire, indécise, flottante et même contradictoire. Je ne conteste pas qu'elle ne prête, sous leur plume, à de magnifiques développe-

ments oratoires et à de fortes évidences; mais on m'accordera qu'elle prête également à des erreurs ou à des illusions funestes, et que l'appel à la conscience reste chez eux susceptible d'applications si mobiles et si divergentes qu'elles dénonceraient à elles seules le défaut dont nous parlons. Il suffit de considérer l'usage que les disciples ou les prétendus disciples de ces grands maîtres ont pu faire de la méthode qu'ils en avaient reçue, pour comprendre que cette méthode n'avait point encore trouvé chez eux sa pure et véritable matière.

Il n'en va pas de même avec César Malan. Les données primitives de la conscience, parce qu'elles sont rigoureusement dégagées et définies, cessent de se plier à l'arbitraire des préférences individuelles. *Sint ut sunt, aut non sint.* On n'en prend plus à son aise à leur endroit ; il faut, ou les renier complètement, ou s'y soumettre sans réserve. Comme elles commandent souverainement à la conduite, elles commandent souverainement à la pensée. Elles deviennent dans la théorie ce qu'elles sont dans la pratique : réelles, précises, inflexibles, impérieuses. Si jamais l'induction psychologique doit jouer en théologie le rôle auquel nous la croyons destinée ; si jamais la théologie dite « de la conscience », qui n'a guère fourni jusqu'à présent que des essais critiques et des résultats négatifs, veut aboutir un jour au système constructif d'une dogmatique positive, c'est à César Malan qu'elle devra regarder. Il est, à notre sens, le théologien de

l'avenir parce qu'il est seul capable aujourd'hui de procurer à la théologie que nous estimons avoir l'avenir pour elle, à la théologie inductive de l'expérience et de l'observation, un point d'appui solide. Cela ne signifie nullement qu'il ait prononcé, dans ce domaine, le dernier mot de la vérité : mais cela signifie qu'il a posé, sur le chemin de la vérité, un nouveau jalon, et que l'étape qu'il lui a fait parcourir, nous paraît être une étape décisive.

Qu'on ne s'imagine pas, du reste, que César Malan concentrât sur cet unique objet toute la puissance de travail et de méditation dont il était doué. Il se rendait parfaitement compte que, mise en œuvre, sa conception du phénomène psychologique de l'obligation de conscience déplaçait dans leur centre quelques-uns des problèmes capitaux de la théologie moderne. Il s'en montrait fort soucieux et tenta lui-même, sur divers points et à diverses reprises, de leur apporter la solution qu'ils réclament. Ses ouvrages publiés en font foi, ainsi que les nombreux articles qu'il fit paraître dans les revues spéciales en Suisse et à l'étranger. Les études manuscrites, plus nombreuses encore, qu'il gardait en portefeuille, se rapportent presque toutes à la même préoccupation. Plusieurs d'entre elles sont d'une haute valeur et mé-

riteraient de pouvoir être connues. Mais le sujet est trop vaste et trop particulier à la fois pour qu'il nous soit loisible de l'aborder à cette place.

Nous terminons sur le vœu qu'un recueil soit formé quelque jour des meilleures pages laissées derrière lui par cet infatigable travailleur. Et nous espérons que le moment viendra où justice sera faite à la mémoire d'un homme qui, trop méconnu de ses contemporains, fut très certainement en tête du mouvement de la pensée religieuse moderne.

Janvier 1900.

---

# TABLE DES MATIÈRES

Pag.

*Avant-propos des éditeurs* . . . . . v

Pierre Loti . . . . . 1
H.-F. Amiel . . . . . 25
Paul Bourget . . . . . 71
Edmond Scherer . . . . . 123
Léon Tolstoï . . . . . 192
Alexandre Vinet :
I. L'Écrivain . . . . . 243
II. Pascal et Vinet . . . . . 259
III. Vinet théologien . . . . . 263
Charles Secrétan :
I. *La Civilisation et la Croyance* . . . . 282
II. *La Philosophie de la Liberté* . . . 303
César Malan fils . . . . . 313

a Bibliothèque
versité d'Ottawa
Echéance

The Library
University of Ottawa
Date Due

0 3 1988
8 1988

a39003 000885482b
B 66 .F7 1907
FROMMEL, GASTON.
ETUDES LITTERAIRES ET

COLL ROW MODULE SHELF BOX POS C
333 04 03 08 11 09 2